

龍谷大学 国際文化学研究科 2011 年度シンポジウム

私たちの国際文化学

Symposium “Our Intercultural Communication”

日程 : 2011 年 7 月 29 日 (金)

15 : 00 ~ 18 : 30

場所 : 龍谷大学瀬田学舎
3 号館 105 教室

What is Intercultural Communication ?

第 1 部 :

発表 (15 : 00 ~ 16 : 30)

(司会: 権 五定 本学教授)

平野健一郎氏
長崎 暢子氏
大学院生

東京大学名誉教授、日本国際文化学会初代会長

東京大学名誉教授、前・龍谷大学国際文化学部教授

(劉晶晶、櫻井想、Sok khembandith、木澤徹、田代加奈)

第 2 部 :

討論 (17 : 00 ~ 18 : 30)

(司会: 松居 竜五 本学准教授)

討論者

清水耕介
鈴木 滋

本学教授

本学准教授

第一部 発表

● Keynote Speech:

平野健一郎氏

(東京大学名誉教授・日本国際文化学会初代会長)

「国際文化と文化を考え直す」

長崎 暢子氏

(東京大学名誉教授・元龍谷大学教授)

「歴史研究における『国際文化学』」

● 国際文化学研究科大学院生 発表

木澤 徹

田代 加奈

ソケ ケムバンディット

劉 晶晶

櫻井 想

国際文化と文化を考え直す

東京大学名誉教授
日本国際文化学会初代会長
平野健一郎



こんにちは。平野健一郎です。私の『国際文化論』という本が出たときには、すでに国際文化学部ができていました。ということで、学問仲間に入れていただいたのですが、私自身は今や成長が止まっております。今日のプログラムの、これからうかがう五つの報告のタイトルを聞いただけでも、龍谷大学の国際文化学が若い人たちによく浸透していることを察することができます。タイトルをただただ感心しておりました。それでは15分ほど時間をいただいて、自分では成長が止まったのではないかと感じているのですが、そうならないといけないと思って、最近考えました

ことを少しお話しさせていただきます。

今日のお話は「国際文化と文化を考え直す」ということですが、結論は、今だからこそ文化を根本的に、徹底的に、本質的に考える必要があるというものです。前回の講義は4月29日と5月13日、合計4時間やらせていただきました。そのときは、2001年の9月11日から10年経ったところで2011年の3.11が起こって、その衝撃の中にある状態のままスタートしたと思います。今日は7月29日ですが、1週間足らず前の7月22日と23日に中国の鉄道事故が起こり、オスロでたくさんの若者が命を失うという事件が起こりました。9.11、3.11、そしてこの鉄道事故やオスロの事件、すべてが文化の問題として、国際文化論で考えることができるし、深く考えなければいけないことだと思います。そういう現実の刺激も受けながら、国際文化、さらには文化の問題を深く考える必要を痛感しているという、そういう話です。

まず第一に、原発をどうするかという問題に我々は直面しております。日々の報道からもお分かりだと思いますが、原発はやはり必要だという考え方と、原発を止めるべきだという考え方の対立の中に我々はいます。この間、4月29日だったと思いますが、私は1つの案として、例えば世界中の原発を北極と南極に一点集中するように移転してしまったらどうかと言いました。その後考えてみると、これは咄嗟の間違った発言であったと思います。ですから、ここでまずそれを考え直すということが私の宿題になりました。ただ弁解ですけれども、あのときはまだ考えが深まっていませんでした。事故が起こったばかりということがありまして、深い考えではなかったのですが、その意図は「こういう時には我々には大きな発想の転換が必要なのではないか」というものでした。あ

のときは時間がなくて、言っぱなしになりまして、北極・南極に原発を集中するなどという無謀なものになりました。私がそういうことを申し上げたのは、日本のような先進社会の原発よりも、これからますます発展していく世界の途上国社会で、エネルギーの問題はますます大きくなるだろう、そのときに世界は原発なしでやっていけるかどうかということを考えていたからです。もう少し言い換えると、エネルギーの問題は人類全体にとっての問題ということになりますので、3月11日・12日の福島第一原発のあの事故をきっかけにして、エネルギーの問題を国際的・全地球的に考えて、新しい協力に向かっていかなければならない、そういう趣旨でした。発想と、具体的な提案は突拍子もなかったのですが、意図はそういう所にありました。つまり、エネルギーの問題は人類全体の問題として考えなければならぬだろうという趣旨でした。そこで、あらためて、なぜ3.11あるいは福島第一原発の崩壊が起こったのかを考えることが必要です。その後で、これからどうするかを考え、議論することが必要です。

「なぜ、起こったのか」ということですが、まずは日本文化の問題としてこれを捉えることが可能です。いろいろな側面から日本としての問題が取り上げられていますが、一つの捉え方は次のようなものです。もともと原発はアメリカの企業であるジェネラル・エレクトリックという会社から買ったもので、それを福島はじめ日本のあちこちの風土の中に受け入れて設置するということだったわけですが、アメリカでは、ハリケーンが自然災害として想定されており、それに応じた設計になっていました。本来でしたら、日本、しかも海岸線ですから、地震と津波を想定して設計し直すはずですね。そうすることが、それぞれの地域の文化に即した文化の受容だったと思います。ところが、ジェネラル・エレクトリック社からそれを拒否されて、唯々諾々とアメリカ仕様の原発を日本に造ったという話です。日本文化の問題として考えると、これはやはり、本当は設計し直されて然るべきだったということがありますし、それをしなかったというのもやはり日本人の一つの行動様式だったという点があります。

二番目には、国際的な文化の問題として「なぜ、起こったのか」を考える考え方があると思います。これは、先ほどのエネルギーは全人類に必要ということの具体的な展開になります。とりわけ今の人類全体の発展段階という観点から言って、これからますます発展するであろう発展途上社会の人々に、どうしてもエネルギーがますます必要になるという状況があります。この状況は国際的な文化のあり方、国際的な文化の現状であると考えなければなりません。そう考えると、今回のような事故が起こる前に国際社会全体として原発を規制するということが十分に行えていなかった事実を考えなければなりません。

三番目は、「なぜ、起こったのだろうか」ということを人類全体の文化の問題として考えるということです。それが行われるようになってきていると思います。実は私、5月13日の講義が終わってからひと月ぐらい経って、あるきっかけで、被災地の大槌町を短時間ですが訪れることができました。そこで被災の状況を直接目にしまして、いろいろな考えが浮かびました。中でもやはり自然の猛威、自然の力の凄さというものを感じざるを得ませんでした。瓦礫の山が、かなり整理されていましたが、圧倒的でした。そこに一人ひとりの、一軒一軒の生活があったものが、すべて瓦礫に化

している。一人ひとりがそこで生活を送り、生命を営んでいたということは文化にほかならないわけですが、それを自然が一瞬にして無いものにした。無いものにしたどころか、それだけのがらくたにしてしまう、その力の凄さというものに圧倒されました。そのあと現地でレクチャーしていただいたので、聞きかじったのですが、1755年にポルトガルで大震災が起きました。実は、それが18世紀後半からのヨーロッパ社会の大きな思想的変動のきっかけになり、たくさんの哲学者や科学者が著しい成果を上げたと考えられるということです。国際関係論の方面ではカントの「永遠平和のために」(1795年)がありますが、言ってみれば、これがやはり1755年のポルトガル大震災があったから生まれたと言えなくもないことになります。

そうしますと、2011年の東日本大震災も、今後の我々の考え方や努力によって新しい人類史をつくるきっかけになるかもしれません。それを期待したい、今や期待する以外ないというところがあります。大槌町で私が見た風景をそのままに言いますと、やはり自然はもの凄い猛威を振るうものです。人間が文化をつくり、生を営む、その試みを全部壊してしまう、一瞬にして壊してしまう、そういう力が自然にはあるということです。にもかかわらず、人間はそういう自然の中で命を続けていくわけですから、結局、自然と人間の関係に帰着しますね。自然をどういうふうに征服するかとか、あるいはどういうふうに自然と付き合うとか、そこにまた文化の違いが関わるとは思います、それよりももっと本質的なところで、人間と自然の関係をどうするかという問題があります。なぜかといいますと、実は、文化というのは人間が自然の中で生きるために作り出すものですから、まさに人間と自然の関係そのものなわけです。そういうふうと考えて、文化を本質のレベルに戻って、2011年3.11をきっかけにして新しく考えていくということだと思います。

文化は人間と自然の関係だということまで下りる必要があるということの一つ詩編から——みなさんもどこかで読まれたことがあるかもしれない、宇田喜代子という人の句から——知ることができると思います。「かぶとむし 地球を損なわずに 歩く」。人間は自然と対峙することによって、地球を損なわずに歩くことをやめてしまって、地球を損ないながらずっと歩いてきているわけです。歩く以上のことをしてきたわけです。そこが人間と人間以外の動物の違いで、地球を損なって歩くというのが、要するに文化をつくり続け、それによって生きている人間の宿命なわけですね。私たちはこれからどうするかということを考える場合にも、それを基本にせざるを得ないということだと思います。自然と共生すればよいのか。今回の3.11のあの凄まじい風景を見ますと、それも人間の甘えではないかと思うぐらいに大きな深い問題を我々はかかえていると思います。

その上でもこれからどうするかということですが、まずは、やはり東北地方の地域一つひとつの復興という努力をすることになると思います。それから二番目には、原発の事故が同時に発生しましたので、我々は日本全体のエネルギーの問題をどうするかを考えています。さらに、これが今度の3.11の大きな特徴だと思いますが、原発事故は東北地方の地域の復興のレベルと日本のエネルギー問題の新しい状況というレベルに留まらずに、国際的なあるいは人類的な課題として、今、世界中で取り上げられ、考えられているという事実があります。ドイツでは、メルケル首相が一挙に考え方を換え、政策を変えました。ドイツは反原発・脱原発に大きく転換しました。これは一つの例で、

福島第一原発の事故が全人類的な問題として考えられているということです。まだまだたくさんお話ししたいこと、しなくてはいけないことがあります、国際文化論の見直しということも含めて、原発をどうするかという問題について考えると、根本的なところお話ししたような問題があると思います。

あと少し、五分ほどお話しさせていただきます。私の今日の短い話の最後は、7月22日にオスロで起こりましたあの事件の話です。アンデルス・ブレイビクという名前を何度も何度も見直して、一生懸命覚えようとしています。彼は32歳のノルウェー人ですが、どうしてあんな残虐なことを考えて、実行したのか。それを事前に自分で説明する準備もしてありました。新聞等で見ますと、彼はノルウェー社会が移民を受け入れることに危機感を覚えていたということです。移民の多くがイスラム系の人だということで、原理主義的なキリスト教徒としてイスラムとの闘いを呼びかける、そういう行為だったと言われていますが、彼自身は自分の言葉で「文化的マルクス主義と闘わなければならない」と言ったと伝えられています。それはどういうことか。彼自身が言い直しているのですが、現代の我々の問題、ヨーロッパ社会の政策的な課題は資本主義と社会主義の闘いではなくて、愛国主義と国際主義の闘いであるということです。国際主義というのは、言い換えると多文化主義のことです。それが彼の考えであると、今のところ理解してよいと思います。そして、私はこれが彼の行為の本質的なメッセージではないかと思います。

ある意味では、彼が言うことが当たっていると私は考えます。飛躍するようですが、これはやはり文化をどう捉えるかという問題です。彼は多文化主義に対抗する立場をとっているわけですが、それを超えたところで言えば、あのような事件はやはり文化の問題として捉えるべきだと思います。少し語弊があるかもしれませんが、恐らくみなさんの中にも、実は、愛国主義的な考え方と国際主義的な考え方とが拮抗している、争っているところがあるのではないのでしょうか。私の中にはその葛藤があります。つまり、自分が何によって生きているのか、あるいは、何をアイデンティティの源としているのか、ということを決えずにまがっているのが私ですが、安易にいきますと、やはり日本人だという一言に帰着してしまいます。それではいけない、と正直言ってしまうことも多く、もっと国際主義的に考え、行動すべきだと思ひ直す、そういう葛藤があります。忘れないうちに、もう一つブレイビクが言っていることとして注目しておきたいのが、そういう彼の考え方の中で日本と韓国が理想化されているということです。日本と韓国は、多文化主義を拒否している国だと、反移民・非多文化社会の模範であると、彼が捉えているということです。これは、少し低い次元でも国際文化論の問題ですね。韓国や日本の社会が、ノルウェーの一部の若者にはそういうふうに見える、一つのステレオタイプが依然として残っているという問題でもあります。彼は多様性よりも単一性をよしとするというタイプの人で、ノルウェーの現在の社会ではそれがなかなか実現できないので、あのような政治的なテロ行為をとったということになるようです。

国際文化論とはどういう学問かを考えてきた私個人は、ブレイビクの言葉を使えば、実は、愛国主義と国際主義をどういうふうに組み合わせるかということを考えてきたことになります。キリスト教文化とイスラム文化が、ノルウェーの現実の社会でA対Bという形で対抗していると考え

えるとしても、ブレイビクのような危機的な捉え方になるのはある意味やむを得ないと思うのです。同じ平面上で、つまり、限られた空間と時間の平面の上でどちらを選ぶか、どちらを自分のアイデンティティの基にするかという選択として問題を捉えれば、これはどちらかを選ばざるを得ないという考え方になります。そうではなくて、これは講義の時にも申し上げたのですが、一平面だけで考えるのではなくて、Aという文化がある平面の上に、今度はBとかCという文化の平面があるというふうに、次元を縦に重ねる、横にぶつかり合う関係ではなくて、次元を縦に重ね合わせる、つまり、文化を重層的に構造化するということで国際文化というものを考えるべきであろうと私は思います。もう一度ブレイビクの言葉を使うと、そうする以外におそらく愛国主義対国際主義の葛藤というものを乗り越えることはできないのではないかということです。

私は、最近、多文化主義について以上のようなことをずっと考えてきましたが、今回、3.11 から 7 月 22 日のところで、もっと深いところで考えなければいけないと考え直すと同時に、国際文化学でさらに考えを深めるという営みを続けなければいけないだろうと思った次第です。その意味で、国際文化学にさらに期待を持っております。私たちは 3.11 やオスロの事件を超えて、なお人間としてやはり生きなければならない、生を全うしなければならない。自分だけではなくて、すべての人がそうするように力を合わせなければならないということになりますと、やはり希望を持ちたい。希望を持つことができれば、そういうことができるわけです。今朝の新聞によりますと、オスロの若者たちはあの悲劇を乗り越えて、むしろもっともっと政治にコミットしていくということを明確に考え、述べるようになっており、行動にも移し始めているということです。つまり、個人のそうした全体への積極的な参加によって、今の我々が直面している、グローバルな社会が直面しているアイデンティティ問題あるいは多文化主義の問題を捉えていこうとしているということです。そこに希望が持てるのではないかと思います。

「歴史研究における『国際文化学』」

東京大学名誉教授

元龍谷大学教授

長崎 暢子



こんにちは。長崎です。私は平野先生に大学時代は、大変お世話になっておりました。その先生の次に私が話すのは、少し怖いですが、勇気を出して話すことにします。

以前に、何で国際文化を学ぶのか、という話をしたことがあります。そのときに世界の文化の多様性の理解ということが大切だと言いました。覚えていますか。その多様な世界の捉え方についても、私たちはこれまで、人間圏のなかで考えてきたのです。でも、現在の私たちにとって、例えば環境問題というものが重要になってきています。すると、人間圏のなかでだけ、考えている

のでは不十分である。以下の三つの圏から考えよう、とそのときにも話しました。まず、第一は、地球圏です。津波や、あるいは地震なんかが起こったとき、私たちは自分たちの生きることを考えるときに、地球圏のなかでものを考えてこなかった、と分かったと思うのです。

ですから、これからは、まず、人間の世界＝人間圏のことばかりを考えるのでは人類の生活は成り立たない。地球圏で考えなくてはいけない、と分かったでしょう。次は、生命圏。これは人間以外の生物を含めて人間世界を考えるということです。つまり、人間の生活を他の生物を含めた生命圏で考えるということです。それから、人間圏で考えるわけです。

こういう、三つの次元の世界を、その意識を含めて考えるなかで、私たちは政治だとか経済を考えることが重要である、と言ったつもりです。21世紀において、学問的に考え直そうとすれば、環境問題なんかはこういう3つの次元、地球圏・生命圏・人間圏の関係として理解しましょう、そういう世界として、世界の多様性を考えましょうということです。

また、(1) 世界をどういうふう理解するかというのと、(2) その理解からそれを解決する具体的な方法を考えていく、という、その二つのことを、私たちは国際文化学という学問において、考えていったら良いのではないかと、言いました。

さて、今日はこれから、四点についてお話したいと思います。

まず第一が、先ほどから言っているように、地球圏・生命圏・人間圏の関係の中で世界の多様性ということを考えましょうということです。そこで最も大事なことのひとつは、それらの諸圏、とりわけ人間圏の中でのコミュニケーションですね。コミュニケーションを（その研究も含めて）と

でも大事なものとして扱う、ことが国際文化学の基本にあるのではないか、と思います。日本語だけでなく、英語や現地語などを含め、様々なコミュニケーションを駆使するにはどうしたらよいのか、これは、この国際文化学が目指しているところでもあり、21世紀の世界の課題でもある。それがまず第一点です。

それから第二番目は文化についてです。平野先生がいらっしゃる前で本当に恥ずかしいですけど、先生は文化について「生活の工夫」という素晴らしい定義をなさってくださいました。文化には非常にたくさんの定義があるんだそうですけども、平野先生のおっしゃる定義と同時に私の場合は、ギアーツを含め、文化人類学の人たち（全部ではないにしても）が言ってるような、「意味」とい定義を使うのも、いいのではないかと提案したいです。

ギアーツの定義は有名なもので何回も授業で言いましたが、ここでもう一度繰り返します。例えば、人間がパチッとまばたきをしてもそれは自然の行為であって、ゴミが入ったか何か分からない。しかし、それを私がKent先生に向かってパチッとこうやったときは、単なるまばたきをしたのではなく、誰にも分からないように、相図、つまりウインクをする場合があるのです。この場合は、同じまばたきでも、意味を持ってしまうわけですね、だからそうした「まばたき」が意味を持った瞬間に文化になる、というのが、ギアーツの説明です。これは、何回も話しましたので、いまさら話すことはないんですけども、一つひとつのものに意味がある。その意味を考えていきましょうということがギアーツの文化の研究なのではないでしょうか。

私はインドが専門です。そのインドで、今は、私はガンディーという人の研究を専門にしています。私から見るとガンディーの果たしたことは、植民地だったインドに独立をもたらしたことです。しかも、その闘いは非暴力の闘いだったのです。どのようにして、それができたのか。植民地を独立させるのには、いろんな解決の方法があります。けれど、ガンディーとインドの場合は、暴力ではなくて非暴力のうちに、とにかく解決させたのです。イギリスの支配の下にあったインドを、ゴチャゴチャに多様な、あのインドを一つの国として、(パキスタンと分かれてしまいましたけれども)、平穏なうちに独立させました。

この場合、「意味の構造」として文化を見ると、とても、いろいろなことがわかりやすくなります。

というのは、ガンディーが最初に自分の文化を感じるのは南アフリカに弁護士として行った時のことです。まず裁判所を見に行きました。その中に入っていく時に、ガンディーはインド人としての正装であるターバンをグルグル巻いて行くわけです。そうすると、南アフリカの白人社会の中でそんなものは、何か汚らしい布を巻いてあるようで「そんなもの取れ」と言われるわけです。そこは白人裁判官にとっては神聖な所で、布きれなど頭に巻いていてはいけなと。言われてガンディーは必死になって言い返します。自分にとって、ターバンは正装のつもりなんだと。自分にとっての意味は、きちんと一番の正装をしているつもりだと。それが、向こうにとっては全然意味を成さない。そういうぶつかりです。意味のぶつかりに遭って結局、彼は負けて、裁判所を出ていくか、ターバンを脱がざるを得なくなり、そこを出てゆきました。ここから、ガンディーの闘いが始まるのです。文化の対立とは、こういうところなんです。ターバンや帽子、衣服の色、スカーフなど被り

物の意味が文化によって、全然違うのです。

結局、ガンディーという人は、白人にとっては無い意味を持っている文化そのものも、白人の文化と平等な形で存在する権利がある。その文化を持っている人々にも生存権があると言って、インド人たちがその中で市民として闘う指導をするようになります。南アフリカで、異なる文化を持ちつつ、生きていく権利を訴えていって勝ち取るという闘いです。簡単に言ってしまうと、ガンディーの南アフリカ時代はそういう歴史なのです。

その後、南アフリカからインドに帰国したガンディーは、結局、インドがイギリスと対等な国として存在することを求めるわけです。イギリスとは異なる言語、異なる意匠をもつ国、文化の異なる国として、しかし、イギリスと対等な位置をもつ、独立国家であることを求めていく。そういう闘いが始まっていくのです。

例えば、日本人なら日本人が持っている羽織袴が、正装を意味するでしょう。この時代インドなら、ターバンだったでしょう。チマ・チョゴリが正装だという文化もあるでしょう。そういうそれぞれ、異なる正装があり、それぞれ意味が違うものが併存しているなかで、世界は生きていかなければならないのです。それが多様性の世界だということだ、と認めつつ、私たちは現在の社会に至るということをお願いしたいのです。

ですから、やっぱり違う意味を持っている文化が並列していくこと。それが世界、それが多様なわけですけども、その多様な文化が併存していくことはとても、大事だ、と理解していくために、いわば国際文化学はあるように思います。

私は、国際文化学部にて、文化というものをいろいろ考え、初めて「あ、そうか」と思い至りました。だから、今は、国際文化学って素晴らしい学問だ、と思っています。どちらかと言うと、私たちは歴史の中ではむしろ、政治だとか経済だとかを一生懸命勉強します。しかし、やはり、文化からものを考えていくことの重要性を国際文化学部は教えてくれました。

また、インドの場合は、国是、そのものが多文化主義なんです。インドという国家が多様性をうたっています。Unity in diversity なのです。しかし、日本の場合は多分、多様性は国是になっていないのだらうと思います。そこに、ナショナリズムのもつ二つの問題があります。

第一は、一つの国家が一つの文化を許容する傾向です。日本には日本文化、中国には中国文化、韓国には韓国文化、というように。その意味では大多数の人々にとっての文化、一つの文化がそれと、大多数の人々の文化とその人びとが住む国家とが一致するのがよい、という傾向です。ところで、日本の文化と日本の国家が一致するべきだということを考えるのがナショナリズムですね。例えば、「日本にいる以上日本の文化に同化しろ」と厳しく言う人が出てくる。そこに、ウルトラナショナリズムが生まれるわけです。

そうではなくて、日本という国の中にも様々な文化が共存し得るし、その方が、長い目でみれば、別の文化を学びあえる絶好の機会でないか、などと言うとナショナリスト、ウルトラナショナリストはそれに反対するわけです。

けれども、やはり一つの国家の中にも多文化共生があり得る、どうすれば、可能になるのか、と

いうことを考えるのが、国際文化学でしょう。そういう意味では、平野先生がおっしゃっていることは本当に正しいと思います。一つの文化を強調していて、それ以外の文化を何とか排除しようということに繋がっていくことは本当に危険ですから。

さて、四番目です。これまで、文化というものを意味の構造として考える。あるいは、さっき言ったように、生活の「生きていくための工夫」として考える話をしてきました。

では、文化が異なる少数派となってしまったとき、どうするのか。例えば、インドは多様性を国是としていますから、本当に多様な生き方が認められています。でも、どこの国にも、稀には、「ここは、××なのだから、××人らしくしろ」などという人もいます。それに対して、少数派の人たちや弱い立場の人々が抵抗することがあります。私が四番目にお話ししたいのは、その抵抗の方法です。

抵抗の方法というのは、主として私がガンディーを、こう理解している、ということです。ガンディーという人の一番のポイントは「非暴力」といわれます。非暴力ということの一番のポイントは、日本人があまり好きではない「妥協」というか、「折り合いをつける」という考え方です。最後まで敵をやっつける、とか、最後まで正しいものは貫いて闘うぞとかいうよりは、どこかで一端、部分的解決であっても、折り合いをつけ、また別の方法を、別の機会を考えるということでしょうか。また、同時に、相手をも生かすことを考える。相手もある程度満足することを考える。自分の敵をも、生かすことを考えるという立場です。

例えばガンディーはイギリスと闘っていきますが、闘っていくときにイギリスを完全に打倒するのが目的ではない、あるいは交渉相手を完全に打倒するのではない。むしろ、交渉相手もどうやったら生きていけるかということ、少なくとも、相手も滅びない、生きていく道を残しながら、闘うという方法なのだと思います。かなり高度な芸当を必要とするんだと思うんですけども。これを私は「妥協の美しさ」といいますが、ガンディーを研究して初めて、妥協のなかに、解決があることを知りました。

私は、ガンディーを知るまで、「徹底的に闘うぞ」の方が良いのかなと思っていたので、その意味では教えられました。つまり、ガンディーの考え方というのは、若干繰り返しになりますが、生命ほど尊いものは無い。生命に勝る富は無い。ですから、資本主義社会にあっても、富と言うか、生命が最も大事であるということで、そういう意味で相手を殺す、相手を打倒するというのではなくて、相手が生きる道を考えながら一相手というのは敵のことですよー相手と合意できる解決の方法を考えていくのです。

ですから彼にとってはむしろ、自らの欲望を制限することの方が重要であって、欲望の制限というののがかなり彼の基本にはあるわけです。ですから、地球圏に対する欲望の制限というか、ある種の開発主義というものには、かなり批判的です。生命圏に対してもそうで、欲望の制限という限界が置かれています。人間圏の中でも、「敵」に対する欲望の制限というものがあります。そういう中で生命というものを最も尊いものとし、しかもまた同時に、労働というものを最も大事なものとする。そして、欲望の制限に基づいて、妥協と言いますか、敵というものがあっても敵を打倒し尽くさな

いという方法を取るのです。

こうした態度を取ったことによって、インドは独立したあとにも、インド対イギリスといわば、まあまあ友好的な関係を保ち得たのだと思います。日本の場合は、あるいは他のいろんな植民地の場合は、宗主国と敵対関係になることが非常に多い。植民地と宗主国ってというのは、いったん敵対関係になると、独立したあともなかなか友好関係をもてません。東アジアでは、日本と中国もそうですし、日本と韓国もそうですね。長い間、なかなか友好関係をもつことができない。でも、インドとイギリスの関係を見ていると、多少のぎくしゃくはありますけれども、それでも友好関係を保ち得たなあという思いを私は抱きます。その点は、やはり、ガーンディーという人の採用した方法の影響があるのではないか、と思うわけです。ですから、目的だけではなく、むしろ、闘うときの手段というものが非常に重要になってきます。むしろ、闘いの目的というのは、割合みんなが同意できるものなのです。問題は闘う方法というか、闘う手段の方が、大切なのだと思います。手段は目的の陰に隠れてあまり議論されませんが、これも文化の共存のための、大事なことだと思います。

討議民主主義を支える文化とは何か

—インドネシア共和国スラウェシ島を事例に—

本学国際文化学研究科

修士課程 2 年

木澤 徹

1. はじめに



2001 年 11 月に設立された日本国際文化学会を中心にして、龍谷大学やその他の大学において国際文化学の確立に向けた多くの議論がなされてきた¹。国際文化学という新しい学問の確立を試みる以上、世界的な関心事や複雑化する問題に対して、国際文化学にしか出来ない新しい何等かの貢献が必要であることは、間違いないと考えられる。そこで本稿が扱うトピックは、世界的な問題でもあり私たち一人ひとりに身近なものでもある、デモクラシーの問題を取り上げたい。

冷戦終結以降、世界のほとんどの国がデモクラシーを望ましいとする政治体制を採用している。同時に、現在はまたデモクラシーの危機であるとも言われている。政治家への不信や、投票率の低下は日本のみでなく欧米世界でも数字によって明確に示されており、国民の半数が欠席状況の中で選択された政治的代表者がものごとを決定する事に対して、その正統性が問われている。この意味で現在はデモクラシーの正統性の危機である。

1990 年代以降、これ乗り越える構想として登場してきたのが討議デモクラシー (deliberative democracy) である。これは従来のリベラルデモクラシーを否定するものでなく補完関係にあり、ものごとの意思決定過程に政治家のみでなく普通の人々が参加することによって発言の機会を確保し、より効果的な結実を目指すことで正統性を確保しようというものである² (篠原 [2004])。つまり、意思決定により下される政策の善し悪しと同時に、その過程自体が適切であるかという正統性の問題を乗り越えようとするのが討議デモクラシーである。

討議デモクラシーの導入は、それぞれの社会的・文化的な背景に沿って行われる必要がある。その理由として、職業的専門家である政治家だけでなく、普通の人々の間で問題や関心事を日頃から

1 たとえば、松井 [2008]。

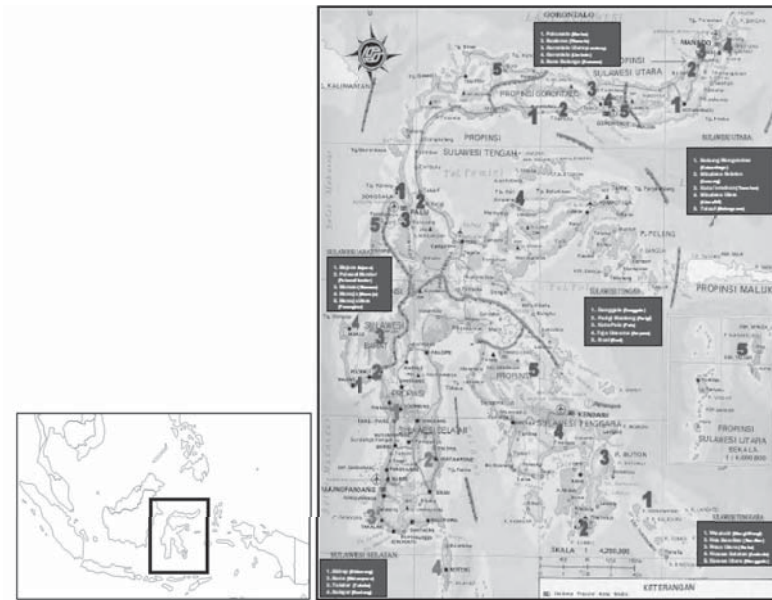
2 このように一般住民が公的活動へ直接関与すべきであるという主張は、単にデモクラシーの理念から来るものではなく、現代の多様化した公共サービスを行政単独では担うことが困難になったという実務的な課題の上に成り立っているものである。

討議するという「討議文化」の形成が不可欠だからである（篠原 [2007]）。そこで本稿は、この「討議文化の定着」に関して、国際文化学が持つ射程とはいかなるものであるかを考える。国際文化学が文化と文化の関係を対象としていることは確かであり、その一つのモデルとされている文化触変論は、外来文化との接触による受け手文化の特長の変容を捉えることを目的としている（平野 [2000]）。討議デモクラシー（討議文化）を外来文化と捉えるならば、この文化触変論を援用することで、受け手文化における討議文化の定着プロセスについては十分に説明されと考えられる。

一方、討議デモクラシーは単に制度整備を行うだけでは機能しない。普通の人々が特定の場所に集まり討議することに対して価値を見出す共通理解としての規範が必要になるからである（篠原 [2007] p.81）。すなわち、制度的改革を必要とすることはもちろん、普通の人々が持っている「社会秩序・調和がどのように達成されるべきであるか」という規範に対しても変化を迫るものである。社会秩序や社会調和に対して人々が持っている規範は、これまでどのように統治されてきたかという歴史的経験によって形成されている側面があると考えられる。言うまでもなく、価値観や規範は各社会の文化と密接に関係している。したがって、討議デモクラシーを機能させる規範を検討するにあたっては、各社会でものごとをどのように決めていたかという歴史的経験を遡って考察する必要がある。すなわち、この歴史的経験（規範）と討議文化の定着との関係を議論しようという試みが本稿で捉えている国際文化学の特徴である。

ここにおける国際文化学の射程の確かさを検討するために事例を設けることで議論を進めていきたい。そのため、本稿では日本からインドネシア共和国への ODA 技術協力「スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト 2007-2010」を扱う。ODA プロジェクトは文化と文化が接触する状況として国際文化学の恰好の対象であることは言うまでもない。技術もまた文化であることから、ある技術の定着は文化と文化の接触の問題である（平野 [2000]）。あらかじめ概略するとこのプロジェクトの目的は、住民と行政の間で「ものごとの決め方」を確立するための制度構築に焦点を当てている。そして、この目的は一定の成果を挙げつつあり、Community Facilitator（CF）が住民と行政の間に介在することで両者間の討議を円滑化し、以前よりものごとを効果的に決めていたといった特色を持っている。

この CF が討議文化の定着に一定の役割を担っていることは確かであり、着目する必要がある。そして、スラウェシにおける討議文化定着に関する展望を試みることで本稿のまとめとしたい。



2. スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト

紙幅が限られているので、まず CF が活動している県・市を地図上で表しておくとなさる。州別に数字を色分けしており、1つの数字に対して CF が数人活動している。例えば、茶色の1番は南東スラウェシ州のワカトビ県であり、ここでは6人の CF が活動を行っている。本稿において CF に着目する重要性は、もちろんスラウェシ島における討議文化の定着と密接に関係していると考えられるからである。上に見られるように、CF はスラウェシ島広域の（面積にして日本本島の約8割に相当する）地域住民に適用され、しかも制度化に成功している地域が出てきていることから、新しい社会の役割として認識されているという意味で、スラウェシの文化を担っている地域住民の実情に沿う形で再構成されたと考えることができる。これが意味することは、社会秩序や社会調和のあり方が一般の人々のレベルで変化したということである。

次に CF による新しい社会秩序のあり方は、元々どのような社会秩序のあり方から変化したものなのかを説明すると同時に、CF のあらましについても以下に記述する。

・東部インドネシア開発

インドネシア共和国では、スハルト政権（1966–98）崩壊以降、本格的な地方分権化に向けた法整備が2001年より始まった。2004年に地方分権化を促進する新自治法32号法の施行とともに、その制度を強化するための国家開発システム法第25号法の制定がなされた。これらの中では、地域開発の主役は従来の中央政府から州政府及び県政府へ移行した。しかしながら、スハルト政権時のトップダウン形式による開発しか経験として携えていない地方政府にとって、独自に開発を主導しうるだけの自己財源や人的資源などの様々な課題を抱えることになった。地方政府の中でも、資本の集

積を行ってきたジャワ地域と、その供給側であった非ジャワ地域は、経済的格差が顕著である。特に、スラウェシ島を含む東部インドネシアは、西部インドネシアとの間の社会的格差が問題となっている。これらの問題を受けて、インドネシアは、東部インドネシア開発の拠点としてスラウェシ島南スラウェシ州に位置付けている。つまりは、スハルト政権崩壊まで、トップダウンによって一定程度維持されていた社会秩序が地方政府主導によるボトムアップ型のものへシフトさせることが喫緊の課題であり、それがポスト・スハルト期における一つの特徴でもある。

上記のような状況の中、インドネシア共和国から日本へODAプロジェクトの要請が通達された。日本はそれを受けて、東部インドネシア開発の拠点である南スラウェシ州においてプロジェクトを開始した³。そのプロジェクトが以下に述べる「タカラール・プロジェクト 1997-2001」⁴である。このプロジェクトは本稿が着目する CF の原型を構築することになった事から極めて重要なプロジェクトとして捉えられる。

・南スラウェシ州タカラール県の教訓

南スラウェシ州タカラール県にて実施された「タカラール・プロジェクト 1997-2001」で、日本側が提供したのは、参加型開発のための制度的枠組みである。参加型開発は、国際援助社会において 1990 年代以降主流となった考え方であり、「モノ中心からヒト中心へ」という開発パラダイムの変化の上に登場したものである（斎藤 [2002]）。この特徴は、開発専門家でなく一般の人々が意思決定過程を担うことで、開発を有意義にすることに焦点を当てていることである。しかし、プロジェクト期間内に観察された参加型開発を進める上での大きな障壁の一つとして、「行政官と村落住民とのギャップが大きいこと」が明らかになった（河村・赤松 [2004]）。その主な理由は、上に記述したインドネシア国内の状況からも推察されるが、開発独裁期において、地方政府と地域住民の交流自体が意味をなさなかったからである。

これを受けタカラール・プロジェクトでは、NGO 等の人材を Field Officer (FO) として両者の間を埋めることを試行し、それが有効であることを教訓として残した。FO の役割は、住民へのファシリテーション活動を行うことにある。住民だけでは困難であった問題把握・分析を促進し、事業計画、行政への提案書作成支援を FO が分担することで、参加型開発のための行政システムの確立を大きく前進させることになった。このタカラール県独自の参加型開発行政システムは SISDUK と名称され、現在は当時よりも規模を拡大し継続中である。補足であるが、このプロジェクトでは住民をサポートする FO だけでなく、政策決定者と計画官を対象とし、参加型開発を進めるための研修を実施した。地域の意思決定過程を有機的に機能させる仕組みを提供したことが SISDUK の確立に大きな影響を与えている⁵。

3 プロジェクト開始に至るまでの詳細は、河村・赤松 [2004] を参照。

4 本プロジェクトの正式名は、参考文献に見られるように「インドネシア共和国スラウェシ貧困対策支援村落開発計画」であるが、対象地域は南スラウェシ州タカラール県内に限定されているため、本稿での表記は便宜的に「タカラール・プロジェクト」とする。

5 研修内容の詳細は、国際協力事業団 [1997]、国際協力事業団 [2001]。その成果は PLSD (Participatory Local Social

研修コース	対象者
「政策決定者研修」 (ワークショップ)	県知事・市長、県・市官房長、県・市地域開発企画局長、 地方議会議員等
「計画官研修」	州、県・市地域開発企画局職員、関連事業局の計画企画担当者等
「ファシリテーション研修」	NGO 関係者、県・市の普及員等

FO は、タカラール・プロジェクト当時 JICA が研修・雇用していたが、その後はタカラール県自身で受け継ぐことになる。その上、FO の人数もプロジェクト終了当時 2002 年 7 人から 2009 年 38 人に伸ばし、県全域に住む住民を対象に FO が配置されている⁶。

同様の研修は、その後の ODA プロジェクト「市民社会の参加によるコミュニティ開発プロジェクト 2004-2007」通称 PKPM プロジェクト (Pembangunan Kemitraan untuk Pemberdayaan Masyarakat の略) として継続され、詳細は省くが、特にファシリテーターの養成に注力されるようになった。そして、これらの経験や研修方法・人材をスラウェシ島全域に広めたプロジェクトが「スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト 2007-2010」ということである。

3. 討議デモクラシー

CF の定着や地域開発関係者への研修など、スラウェシに対して行われたプロジェクトは一貫して参加型開発の理念のもとに行われたものである。参加型開発の理念は、人々が影響を受ける意思決定やその過程に参加することで、当事者としての発言機会が確保され、異なる立場との討議によってより望ましい考え方や解決策が生まれるプロセスを重視している。そして、この理念の具体化は討議デモクラシーの実践と平行するものであると考えられる。

ここで討議デモクラシーの要点を再度振り返る。

	Liberal Democracy	Deliberative Democracy
対象	選挙制度	討議
立場	Positivism	Relativism
志向	Pluralism	Consensual society
社会像	代表者による利害調整	人々の合意による社会調和

現在の主流であるリベラルデモクラシーは、人々の価値観の多元化によって議論を様式化する必要性から、選挙による政治的代表者間で社会の利害調整を行っている。一方、討議デモクラシーは、普通の人々による討議と合意が可能であり、それによって社会調和がもたらされるという認識を持っている。

Development) の枠組みとして、大濱 [2007] にまとめられている。同様の研修は、「スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト」でも継続されている (国際協力事業団 [2009])。

6 インドネシア共和国 JICA マカッサル・オフィス駐在の佐久間氏提供の資料参照。

篠原氏は、討議デモクラシーのキー概念あるいは原理として①正統性②相互性③合意を挙げている⁷（篠原 [2007]）。はじめに、討議デモクラシーは制度的改正のみによって達成するものでなく、デモクラシーの正統性の問題を提起しているものであり、人々の討議を欠いた多数決や政治家の意思決定は例え合法的になされようとも正統性は付与されないという危惧をもって登場してきた。討議による決定は、共同的決定の側面を持つ。対峙する意見であっても公平に発言でき評価されることに対する保証が、討議を行う人々の間で信頼感を維持し、さらなる討議を促すものとなる。ここにおける正統性とは、人々が自身の生活に関係する意思決定過程へ参加することによってのみ、与えられるものである。

次に、二番目の相互性はすなわち連帯を意味している。合意に到達することを目標として討議がなされるが、必ずしも到達だけを目標としていない。社会の複雑性は増しており、多様化する価値観のもとで合意にたどり着くのは困難である。根深い意見の不一致が見られる場合においても、互いに積極的交流を行う点に相互性を追求する理由がある。この相互性は、人と人との関係に加え、人と社会との関係にも目を向ける必要がある。討議がどのような状況でなされているかによって、その内容が変化するためである。その意味で Relativism に属しており、その中での相互性＝連帯することを強調している。

三番目について、究極的には討議デモクラシーは合意に帰結することが目標とされているが、それを前提としていない。「一般的に言えば、合意の達成そのものでなく、合意達成への志向が主張されているにすぎない。むしろ合意が達成されない場合にも、討議の原理が有効と考えるところに特色がある（篠原 [2007]p.32）。」

篠原が指摘するように討議デモクラシーは、普通の人々の発言を保障し、お互いに積極的な討議を行うことで合意することを志向する。そして、合意を目指す討議の中でより効果的な意見が生まれることや、創出される連帯に価値を見出す認識は、参加型開発と重なる。

西洋世界から出発した討議デモクラシーは、世界各地で社会実験が継続中であるが、早急な課題を抱える途上国の地域においてこそ求められるものでもある。なぜなら、貧困や環境問題の対処と同時に、そのプロセスには正統性が付与されるべきだからである。それには一人ひとりの発言機会を確保し意思決定過程に参加することが重要となる。この過程は異なる立場との討議によって担われるために、参加することは同時に学習機会でもある。このように一人ひとりの参加を通して、社会全体の問題解決能力の向上が求められている。ここで明らかなように、参加型開発は討議がどう行われるかによって左右される側面を持っている。参加型開発が主張する、異なる立場との相互作用によって生まれるより効果的な問題解決のあり方は、討議デモクラシーの原理を踏まえたその方向性の中で期待できるものであろう。

繰り返すように、討議のあり方は社会の状況によっても規定されている。「個々人の能力を考えた

7 討議デモクラシーの具体的な実践や制度化については、ここで触れることができないが、篠原 [2004] に詳述。ただし、いずれの事例も①公正な情報公開といった討議倫理の遵守②小規模集団での討議③意見の変化を望ましいものとするという原則のもとで展開されている。同様に、S. フィッシュキン [2011]。スラウェシの事例においても CF を通して、これに酷似する形で行われた（Bappeda Wakatobi・JICA [2010]）。

場合も、不利な社会環境におかれた人は十分に討議する能力を有しないことが多い、そのため単なる平等者間のダイアログではなく、もっと異なった形態のコミュニケーションのあり方（篠原 [2007] p.32）」が模索される必要がある。スラウエシの CF の事例は、有意義な討議を可能にする一つの形態であり、工夫であると考えられる。

ポスト・スハルト体制の社会状況で、スラウエシの関心は地方分権下における地域開発を主導する枠組みに向けられた。その実践が CF を通して人々の発言権の確保を行い、討議を行う状況を整備し、意思形成を図っていく点においてデモクラシーが担保されることに帰結している。これがスラウエシの CF に着目する最大の理由である。したがって、このデモクラシーは討議デモクラシーの方向性として捉えられるべきであると考えられる。

4. スラウエシにおける討議文化の構築

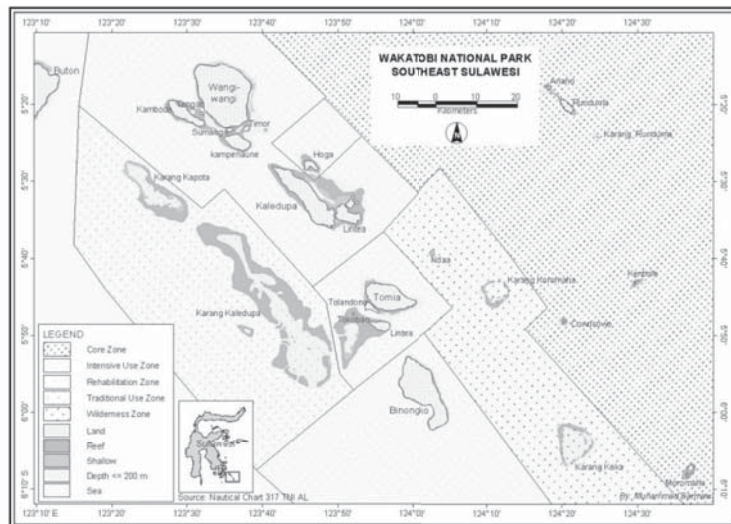
冒頭で述べたように討議デモクラシーの実践は、一般の人々のレベルで醸成される討議文化が必要不可欠である。スタンフォード大学にある Center for Deliberative Democracy の所長ジェームス・S・フィッシュキンらが唱える「討議の日」の制定は、討議文化の形成に寄与するという点において高く評価されるものである⁸。この意味は、討議の社会化が求められているということであり、そのためには学校教育段階から取り入れる必要性を説くものもある。このように討議文化の形成は社会全体の課題として認識されるに至っている。それでは、スラウエシにおける討議文化に関して、現時点でどのように捉えられるだろうか。

・ジャワとスラウエシ ―地方分権化―

スラウエシにおいては、まず討議文化を醸成させる政治体制の整備が求められた。討議は地域地域に密着した問題に基づくものであるため、中央集権体制より地方分権体制が望ましいとされる。開発独裁時代のジャワ中心的な統治のあり方に対して、その変革のために大きな役割を担ったのはスラウエシ島であった、と言うのは過言ではないと思われる。事実、スハルト政権時から積極的に地方分権化の議論を起こしてきたのは南スラウエシ州出身のリャアス・ラシド（Ryaas Rasid）でありインドネシア政府内務省に所属しながらも統治の変革に対する役割を担ってきた。そして、南スラウエシ州マカッサル市にあるハサヌディン大学の研究者も彼と共同する形で、1999 年の地方分権化法である地方行政法、中央・地方財政均衡法の制定を行い、民主化の進展にも寄与してきたからである（松井 [2003]p.5-6）。

上記のような政治的背景を持つために、インドネシアにおける討議を可能にする基盤すなわち討議文化の定着は、ジャワとスラウエシがそれぞれどのような統治を望ましいとしてきたかという側面から、対置させて考察することがここでは有意義になるのではないだろうか。しかし、本稿では

8 その理念や実施方法の詳細は、Ackerman and S.Fishkin [2004] を参照。「討議の日」に基づいたアメリカ・EU・中国での社会実験の詳細は、S. フィッシュキン [2011]。



両地域の歴史的な統治経験を振り返るには文字数の許容量を大幅に超えるため、別の角度から南東スラウェシ州ワカトビ県に限定して若干の考察を加えたい。

・南東スラウェシ州ワカトビ県の歴史的経験

南東スラウェシ州は「忘れられた島」として歴史的に、政治的にも社会的にも言及されなかった地域である⁹。この付近の海域に面する地域は、オランダ植民地期からインドネシア独立後も長くに渡って、政治的な影響をほとんど受けずにいたと考えられている¹⁰。ワカトビ県¹¹もその圏域に属しており、政治的社会的には周縁的存在として位置してきた。しかし、CFの制度化については日本から長期的な支援経験を持つタカラール県に次いで、いち早く成功させ、県独自のコミュニティ主導型開発のガイドラインを作成し、CFの適用地域の拡大に努めている。このような取り組みから、社会全体で討議文化を整備することが他の地域よりも少なからず成功していると見ることができる。同時に、ワカトビ県は世界最古とされるサンゴ礁に囲まれ、その生物種の多様性から1996年に国立公園に指定された。このサンゴ礁の存在は単なる自然の生態環境面のみでなく、政治的にも社会的にも影響を受けなかったというワカトビの歴史的側面に目を向けるべきである。これは同じスラウェシ島にあり、植民地拠点の一つであったマナド国立公園地域とは性格を異にする。他からの影響をほとんど受けてこなかった伝統的な秩序形態が自然資源管理にも影響を与えているという側面に敢えて注目していくことが重要になるであろう¹²。

9 現在の南東スラウェシ州に拠点を置いたブトン王国や、この社会について扱った研究書物が稀有であり、ブトン人によって1977年により出版された(山口[2011]p9,10)。山口氏によれば、これが調査前に入手できた調査地域に関する唯一の資料であったという。

10 この原因を、(長津[2009])は海上生活を行うサマ人との関係で議論している。

11 2004年に隣接するブトン県から分立する過程では政治的混乱を見たが、2007年にはCFを県独自の予算で養成し始めた。

12 南部アフリカ地域の自然保護政策において、Child[2008]は、自然から人間を排除する形の古典的な原生自然保護政策よりも、コミュニティが関与することで資源管理を行うCBNRM(Community Based Natural Resource

ここで主張したいことは、植民地期・独立後の開発独裁時期の影響を受けずに、伝統的な秩序形態を残した地域にとっては、討議文化の形成に優位に働くのではないかという推察をさせる余地を残していることである。国家独立後も政治的影響が少なかった地域ではコミュニティ自身による統治形態が侵されることなく、それによって少なからず討議文化を受け入れやすい認識環境であったのではないだろうか。

5. 討議文化と国際文化学

本稿では、討議文化の定着と歴史的経験の関係を目的に議論してきた。紙幅の関係から突き詰めた議論には及ぶものではないが①ジャワ地域とスラウェシ地域との間であるべき統治形態に対する認識が異なること。②宗主国・国家による影響が及ばず伝統的な秩序形態が残されていると推察される地域に注目すること。これによってスラウェシ島における討議文化を受け入れる文化的素地が何であるかを明らかにしていけるのではないだろうか。この方向性が討議デモクラシーにおける国際文化学の射程として捉え、今後は修正・発展させたものを次年度の論集に回したい。

参考文献

- 『インドネシア・スラウェシ貧困対策支援村落開発 プロジェクトと連携した地域社会開発手法の研究』、国際協力事業団 国際協力総合研究所、1997 年 12 月。
- 『インドネシア共和国スラウェシ貧困対策支援村落開発計画・終了時評価報告書』、国際協力事業団 国際協力総合研修所、2001 年 10 月。
- 『インドネシア共和国「市民社会の参加によるコミュニティ開発プロジェクト」終了時評価調査報告書』、独立行政法人 国際協力機構 インドネシア事務所、2006 年 10 月。
- 『インドネシア共和国スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト 事前評価報告書』、独立行政法人 国際協力機構 アジア第一部、2007 年 8 月。
- 『インドネシア共和国スラウェシ地域開発能力向上プロジェクト 中間レビュー調査報告書』 国際協力機構 インドネシア事務所、2009 年 8 月。
- S. フィシュキン、ジェームス [2011] 『人々の声が響き合うとき 熟議空間と民主主義』 曾根泰教監訳、早川書房。(S.Fishkin, James [2009] *When the People Speak Deliberative Democracy and Public Consultation*, New York : Oxford University Press.)
- 大濱裕 [2007] 『参加型地域社会開発 (PLSD) の理論と実践—新たな理論的枠組みの構築と実践手法の創造』 ふくろう出版。
- 河村能夫・赤松志郎 [2004] 「地方分権化における参加型農村開発と地方行政システムの事例研究

Management) がより機能することを実証したことで、これが最も発展した自然保護の形と欧米人は捉えているが、植民地以前のアフリカから見れば、元々 CBNRM を実践しており、元に戻っただけであるという興味深い示唆を与えている。

- JICA 貧困対策インドネシアプロジェクト・タカラールモデル」、白石克孝編「分権社会の到来と新フレームワーク」『龍谷大学社会科学研究所叢書』日本評論社。
- 斎藤文彦編 [2002] 『参加型開発 貧しい人々が主役となる開発へ向けて』 日本評論社。
- 篠原一 [2004] 『市民の政治学—討議デモクラシーとは何か—』 岩波新書。
- 篠原一 [2007] 「歴史の中の討議デモクラシー」、『歴史政治学とデモクラシー』 岩波書店。p.3-85。
- 長津一史 [2009] 「島嶼部東南アジアの海民—移動と海域生活圏の系譜—」、春山成子、野間晴雄、藤卷正己編 [2009] 『東南アジア（朝倉世界地理講座—大地と人間の物語）』 朝倉書店。
- 平野健一郎 [2000] 『国際文化論』 東京大学出版会。
- 松井賢一 [2008] 「国際文化学的确立—シンポジウムと考察—」『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』 第 10 号、p.185-214。
- 山口裕子 [2010] 『歴史語り的人类学 複数の過去を生きるインドネシア東部の小社会』 世界思想社。
- 和田信明・中田豊一 [2010] 『途上国の人々との話し方 国際協力メタファシリテーションの手法』 みずのわ出版。
- Ackerman, Bruce and S.Fishkin, James [2004] *Deliberation Day*, New Haven and London: Yale University Press.
- Bappeda Wakatobi Indonesia, JICA Indonesia Sulawesi CD Project [2010], *Guidelines Pengembangan Kapasitas Pemberdayaan Masyarakat —Pembelajaran Pilot Project Pengembangan Kapasitas di 6 desa, Model Kabupaten Wakatobi Propinsi Sulawesi Tenggara—* : Bappeda Wakatobi Sulawesi Tenggara Indonesia.
- Child, Brian [2008] “Conservation in Transition”, in Helen Suich and Brian Child with Anna Spenceley, (eds.) ,*Evolution and Innovation in Wildlife Conservation—Parks and Game Ranches to Transfrontier Conservation Areas—*, EarthScan.
- Clifton, Julian, Richard K.F. Unsworth, and David J. Smith (eds.) , (2010) *Marine Research and Conservation in the Coral Triangle, The Wakatobi National Park*, New York: Nova Science Publishers.

オスマン帝国における異文化受容と変容

本学国際文化学研究科

修士課程 2 年

田代 加奈



オスマン帝国は位置的にヨーロッパとアジアにまたがる地域にあり、文化的にも東西文化の集約する地域であった。さらに、その首都イスタンブルは三大陸を結ぶ交易路が交わる地点であり、さらにシルクロードの終着点でもあった。陸と海、東と西、更には北と南を結ぶ地なのである。トルコ民族は、遊牧民としての独自の文化を保持しながらも、中央アジアからアナトリア半島、さらにはヨーロッパまでの道のりで数々の文化を吸収し、また、自らの文化を残してきた。

7世紀初め、アラビア半島に興ったイスラームの勃興により、アラブ人による大征服が始まった。それは、東トルキスタンの地にまで及び、751年頃にはアラブ人ムスリムの支配下に置かれ、イスラーム化が進んだ。11世紀前半にはイスラーム化したトルコ民族の一派、オグズ族が元の故郷である中央アジアから南下を開始し、イラン高原を拠点にセルジューク朝を樹立した。ここでアッバース朝のカリフからスルタンの称号を得、イスラーム王朝を築き、勢力を奮った。11世紀後半に入ると、アナトリア半島に進出し、以後アナトリア半島はトルコ系ムスリムの支配を許すこととなった。1077年にはルーム・セルジューク朝を樹立し、1096年に始まった西欧諸国からの十字軍派遣にも耐え抜いたこの王朝は、アナトリアの征服を着々と進め、アナトリアの地にトルコ民族の定着とイスラームを浸透させ、13世紀前半には最盛期を迎えるが、1243年にアナトリアに侵入したモンゴル軍に敗れ、衰退していった。その後現れたオスマン率いるムスリム・トルコ系集団がアナトリア北西部においてオスマン帝国の基礎を固めた。1453年にはビザンティン帝国の首都コンスタンティノープルを征服し、以降ここを首都とした。こうして、オスマン帝国はトルコ民族を筆頭にギリシア人（ルーム）、イラン人、アラブ人、クルド人、ユダヤ人、アルメニア人、スラブ人などの多民族・多宗教の国家を形成し、多様な文化が共存してきた。

このようなトルコ民族の文化交流を、本論では食の面からたどり、東西の食文化交流の一端を明らかにしたい。食は文化を反映するものである。調理法、食材、作法、器、食事の回数、食事を共にする人数などには、それぞれの文化がよく表れている。人間の生活に必要な不可欠な活動のうちの一つである食生活を通し、東西文化が混在するオスマン帝国時代を国際文化学的視点から考察する。このような異文化の受容と変容の流れのプロセスは、国際文化学の研究対象に十分なり得ると考える。

オスマン帝国

オスマン帝国は1299年頃から1922年まで約600年間存続したイスラーム帝国である。1326年の第2代オルハン（在位1326-62）治世にビザンツの都市であったブルサを征服、この地を最初の首都として国家体制を整えた。第3代ムラト1世（在位1362-89）にはバルカンにも進出し、現在のエディルネであるハドリアノポリス（アドリアノーブル）を征服、ここを首都とし、バルカン方面の拠点とした。1453年には第7代メフメット2世（在位1444-46, 1451-81）がビザンティン帝国のコンスタンティノポリスを征服し、ここをオスマン帝国の新しい首都として定めた。彼の治世時には、帝国の政治的機関やスルタンらの居住地を担うトプカプ宮殿の建設が開始され、それに伴い、オスマン帝国の食文化においても料理の基盤が出来上がってきた。帝国はその後も順調に発展を遂げ、16世紀半ば、第10代スレイマン1世（在位1520-66）時には地中海世界のほぼ3分の2にまで領域を拡大し、東ヨーロッパ、北アフリカにまで及び、オスマン帝国の最盛期を迎えた。政治、外交、法律、文化など全般における成熟期であった。17世紀末以降のオスマン帝国は、西欧諸国の急速な台頭により、東西の力関係が逆転するも、西欧の近代国家とは異なる形での発展を遂げ、文化的にも独自の正確を強化した。この時期の食文化は、以降のオスマン帝国、そして帝国崩壊後のトルコ共和国においても大きな産物となって引き継がれている。

オスマン帝国の食文化

オスマン帝国の食文化には、トルコ民族の中央アジアからアナトリアまでの移動と帝国の領土拡大が大きく反映している。

8世紀頃からのアラブ・ムスリムによるイスラーム世界の形成と急速な拡大により、トルコ民族も10世紀頃から徐々にイスラーム化し始め、民族移動しながら11世紀にはアナトリアに進出した。イスラームは宗教としてだけでなく、生活習慣にも影響を及ぼし、その食文化もまたイスラーム国家としてのオスマン帝国の文化に根付いたものであった。中央アジア以来のトルコ民族の食に加え、ビザンツの食の伝統も吸収された。しかし、イスラームの食の伝統が強く残った。禁酒の戒律を持つイスラーム世界において、酒の代わりになる飲み物として普及したのがシェルベットであった。これはシロップ水や濃縮果実飲料を指す言葉である。オスマン帝国では水が主な飲料であったが、酒を公的に飲むことのできなかったため、シェルベットが良く飲まれるようになった。

宗教的戒律や食の禁忌だけではなく、料理や材料、調理法、甘味や飲料、食事のマナーなどイスラーム世界の中でイスラーム文化に基づいて育まれた食の伝統がオスマン帝国にも継承された。

オスマン帝国の食事形態

オスマン帝国時代の食事形態では、大きなローテーブルに大人数で座り、大きな皿や鉢から右手

の指3本を使い料理を取り、直接口に運んでいた。この食事のマナーは、イスラームの作法に基づく。イスラームでは左手は不浄とされる。左手を使わず、右手だけで食事ができるように料理は全て柔らかに調理され、食べやすい大きさに切りそろえられ食卓に出された。そのため、左手は食事の際に使うことはないに等しい。そこでは取り皿のような個人用の皿は使われず、あるのはスープを飲むためのスプーンのみである。このことは宴会の様子等を描いたミニアチュールから読み取ることができる。このように、もともと、オスマン帝国で使用されていた食器の種類は日本の食卓で 사용되는ものと比べると断然少ない。トルコ民族の食事は、中央アジアでの遊牧生活から続く素朴な料理も多く、大きさの異なる器は何種類も必要なかった。食卓の中心には大皿や大鉢が置かれ、それらに中国陶磁器が好んで使用されていた。もともと中国では、オスマン帝国で使用されていたような直径45cm以上の大皿や大鉢が使われることはなく、オスマン帝国やイスラーム諸王朝の注文により生産されたものがほとんどである。

トプカプ宮殿での中国陶磁器の位置づけ

オスマン帝国の政治と文化の中心であったトプカプ宮殿は、オスマン帝国崩壊後、博物館として機能するようになった。かつての台所は中国及びアジアの陶磁器の展示室になっており、中国陶磁器の総数は約1万点にのぼり、その他日本や東アジアの陶磁器が展示されている。中国陶磁器のコレクションとしても著名である。トプカプ宮殿博物館所蔵品には、大皿や大鉢の中国陶磁器が多く残されていることから、メインディッシュの皿によく使用されていたことがわかる。

オスマン帝国では、中国から輸入した中国陶磁器をそのまま使用するのはもちろんのこと、オスマン帝国内で使い勝手の良いように加工するとともに、彼らの美意識に沿うように、さらに美しく装飾を加えて仕上げ、日常生活に取り入れた。とりわけ、元・明時代の白磁は細工用に輸入されたものが多く、宝石をはめ込み、金や銀で装飾を施した製品が多い。これら中国陶磁器は遠く離れた中国という異文化圏から輸入という形で取り入れたものであり、オスマン帝国と中国の間には政治的・外交的強制の要素は全く見当たらない。スルタンの収集によるものや、イスラーム諸王朝からの献納品として帝国に入った中国陶磁器が宮殿の食生活の中に受容されるまでに至ったのは、オスマン帝国の食生活において食器を重要視する傾向が強かったためである。特にスレイマン1世時代は、中国陶磁器を好み、食器として頻繁に使用されていたことが、中国陶磁器コレクションの増加の要因のひとつであり、オスマン帝国全盛期の強大さを物語っている。

習慣として「食によるもてなし」を日常化していたトルコ民族は、料理と同様に食器も重要視していた。それを表すのがアナトリア半島西部のイズニクの町で生産された国産のイズニク陶器である。中国陶磁器への憧れから、それを模倣し作り始めたトルコ産陶器である。模倣から始まったイズニク陶器ではあるが、ただの真似ではなく、全く新しい様式の器を生み出した。イズニク陶器は、中国陶磁器の技法のひとつである染付の影響を強く受け、白地を生かしコバルトブルーで彩色された陶器から始まった。それが16世紀以降にはコバルトに加え、トマト赤、緑など多彩な着色で模倣

の域を大きく越えた発展を遂げた。イズニクの製陶は16世紀に最盛期を迎え、器だけでなくトプカプ宮殿やモスクなどオスマン帝国の建築物の壁面タイルの生産も盛んで、当時の工芸の一端を担う重要な役割を果たした。

国際文化学的要素

ここまでの、オスマン帝国と中国陶磁器の関わりを国際文化学的視点から考えると、中国陶磁器を輸入、収集、献納品として獲得した時点で、異文化の「摂取」の現象が起きている。つまり、中国陶磁器を取り入れ自分のものにすると、ということである。次に起こるのが「受容」である。摂取したものを異文化として認識しながらも、生活の中で使用してはじめて「受容」という現象が成立する。トプカプ宮殿の食卓での中国陶磁器使用がこれにあたる。そして、イズニク陶器の生産が、中国陶磁器という異文化を自らの文化へと発展させた「創造」にあたる。これら「摂取」「受容」「創造」の3つが成り立って、異文化の変容と呼ぶことができる現象が確認されるのではないだろうか。

異文化の受容には、受け入れる側の本来持っているベースの文化が強く影響する。自らが持つベースの文化に適合しない場合は摂取のみに止まり、受容には至らない。文化の受容は、各々の趣向と利便性の二つの一致を以って成立するものである。そして、このような受容は、創造の過程を経て変容と呼ぶことができる。受容と創造の過程においては、受け入れた側の美意識が大きく作用している。

ここで、明らかにしておきたいことは、受け入れた側であるオスマン帝国の、中国陶磁器に対する認識である。オスマン帝国のスルタンたちは、自らの美意識に沿った形で手を加えた中国陶磁器を日常生活の中で愛用していたが、中国とオスマン帝国とが調和した器とはいえ、彼らはそれを“中国陶磁器”と認めた上で使用していたのである。オスマン朝初期は金銀器が食器として使われることがほとんどであったが、15世紀末頃から、金銀器よりはるかに高価であった中国陶磁器に歴代スルタンたちの好みが移っていった。また、青磁には毒に反応して変色する、などの俗信が生まれた。暗殺を回避するために、出来上がった料理を毒見する部署も存在したトプカプ宮殿では、ことさら珍重され、中国陶磁器の愛好の一因となった。

参考文献

- ・鈴木董（1995）『食はイスタンブルにあり 君府名物考』 NTT 出版
- ・鈴木董（2003）『世界の食文化⑨トルコ』 農山漁村文化協会
- ・ヌルハン・アタソイ、ジュリアン・レイビー（1996）『IZNIK』 中央公論社
- ・平野健一郎（2000）『国際文化論』 東京大学出版
- ・三上次男（2000）『陶磁の道—東西文明の接点をたずねて』 中央公論美術出版
- ・Gerry Oberling – Grace Martin Smith（2001）『The Food Culture of Ottoman Palace』 REPUBLIC OF TURKEY MINISTRY OF CULTURE

カンボジアにおける「性」の文化： 国際文化学の視点の再考

本学国際文化学研究科
博士後期課程1年
ソケ ケムバンディット

始めに



多くの研究者にとって国際文化学を定義するのはなかなか難しい。国際文化学とは何かという問いに対して、答えることは簡単な知的営みではない。国際文化学は直接英語に翻訳すると、Inter-cultural Studies となる。英語に翻訳しても、日本語にしても、いずれにせよ、国際文学の概念には多様な解釈があり、学問分野領域は幅広く、社会学、文学、政治学、経済学、歴史学、哲学、言語学、人類学、民俗学、国際関係学などの多くのディシプリンと関係しているから、その研究領域はどこからどこまでなのか見えにくい。国際文化学を定義するためには、最初に国際とは何か、文化とは何かを定義しなければならない。

1. 国際文化学の定義

国際を定義するためには、まず国家とは何かということを説明しなければならない。国家は、領土、国民、主権を必ず有し、それらが他国から承認され、国と国との間に平等な関係がなければならない。国家はいわゆる構造物であり、要するに自然からできたわけではない。国家には当然ながら権力関係が絡み、主権を握っているものがおり、それに対して、表面的に主権によって守られている国民がいる。そして国民を統合するために、国家は初めて、法、制度などを創造し始めた。

国際は国と国の間、国家と国家の間で成立するものである。しかしながら、国際概念が成立するということは、世界的な覇権も必然的に伴うこととなった。国々は同じ権利を持ち、平等にあるべきということは書物の中だけの話であり、実際には平等というものは決してあり得ないだろう。現実ではどこかの国が一番権力を持っており、従って国際の概念は必ずしも平等なものばかりではない。

では、国際文化学のもう一つの重要な概念である文化とは何を意味するのであろうか。文化という概念は考えれば考えるほど何をさすのか分からなくなる。その理由は、人々が考える文化の定義、

その解釈などが極めて多様だからである。

クリフォード・ギアーツ (Clifford Geertz、1926 年～2006 年、アメリカ合衆国の文化人類学者) は人間を自らが紡ぎだした意味の網の目に支えられた動物であるにとらえ、ゆえに文化とは意味の網であるとする (ギアーツ、吉田訳ほか、1987)。簡単に言えば、文化とは意味を持った象徴を通した概念の体系と言える。その「意味」とは文化をとらえる上での包括的な概念をなしている。ここでは、その意味は特定のグループの間で共有されている知識をさすといっていいたいだろう。出来事、行い、事物、行動などのあらゆるものに対する人々の感じ方、認識のし方、判断のし方は文化によって意味が違うのである。

また平野健一郎は文化を定義する際、文化とは生きるための工夫という意味であると説明している (平野、2000)。国際文化学とは、国際と文化の説明を通じて特定の空間で人間が形成した文化の意味、工夫などを理解し、解釈する学問である。人間は文化を持っており、その文化は互いに影響し合うのである。この文化は空間によって解釈、意味、工夫などが全く違ってくる。

しかしながら、考えれば考えるほど、文化にしても、国際 (国家) にしても、結局のところ特定の枠組みを越えられず、カテゴリーの実態を作ってしまう。文化は国家と別のものであるのに、最近ではその二つのものが同一化しつつある。そのことによって、国際文化学はその語られ方が非常に狭くなりつつあり、このことは特に権力と密接な関係があると考えられる。ここでは国際文化学という概念をもう一度見直す必要があるため、ミシェル・フーコーの理論を持って観察していきたい。

2. ミシェル・フーコーから見た国際文化学

ここでは国際文化学という概念について、ミシェル・フーコー (フランスの西洋哲学者、現代思想家、ポスト構造主義者、1926-1984) の統治性概念を使いながら、議論してきたい。

先述したように、1648 年にウエストファリア体制が誕生し、国民国家、民族国家という概念も同時に生まれ、近代国家は成立した。フーコーは国家とは「国家、それは、多数多様な統治性の体制によってもたらされる動的効果に他ならない」と主張した (フーコー、慎改訳、2008、p.94)。またフーコーは『『生政治』と呼ぶのは、人口として構成された生きる人々の総体に固有の諸現象、すなわち健康、衛生、出生率、寿命、人種といった諸現象によって統治実践に対し提起される諸問題を、十八世紀以来合理化しようと試みてきたやり方のことである」 (フーコー、慎改訳、2008、p.391)。

簡単に説明すると、近代では、統治の中心は国家に移った。国家とは権力によって形成されたものであり、その目的は国民統治、経済発展、国力強化のためである。国家は経済成長のため、統治者は国民の統治を考え、要するにより労働者、より兵士を作ろうと考えた。そのため、18 世紀末に生権力=生政治が出現したわけである。フーコーは、生権力=生政治とは、人間の生の全てを管理し、特定の「正しい」生き方を人々に教え込むものだと考えた。その結果「正しい」規範の中で、人間はその規範に従い、生活していた。現在生きるという行為は、結局存在することだけになり、極端に言えば、国家は生きることを生産しているということになる。科学技術の発達が日進月歩で速度

がより速く、ものの生産もより大容量になっている。国家は人々に何でも買わせようとし、ものをどんどん消費していくと、国の経済発展に繋がるはずである。しかしそればかりではなく、その売り上げや利益しか求めない時代では、自ら商品を買わない、あるいは消費しないと、当然ながら、サービスを利用することは出来ないし、お金がなければ生きていけないし、生きる満足感も得られなくなる。国家は人間の幸せがどうであれ、その人口を数字化し、監視社会にして、誕生から死まで管理することになってしまったのである（フーコー、慎改訳、2008）。

国家は人々だけではなく、文化などのあらゆるものを管理する。本来、文化を語る行為とは国家（権力）から離れるべきである。しかしながら、現在では文化を語ることがそのまま国家を語ることに結び付けられている。国家は文化を決めつけ、国家の都合によって文化が描かれている。ここでは筆者は「性」といものについて取り上げ、その「性」の文化、歴史は国家によってどのように作り出されたのかを見ていきたい。

国民の人口の増加がすることが理想的だとされ、商品と同様に「生産性の高さ」つまり生殖能力の高さが優先されてきた。フーコーによると、近代国家において特に西洋では国民の「性」を管理するのは国家であり、国民の生殖行為の管理によって、「性」と「権力」が密接な関係にあるという。身体と「性」が絡みついている権力構造こそが、近代社会を成り立たせる必要な条件なのである（小松、2006）。

国家の規範を厳密に守っている人が唯一「正常」であり、そうでない人々は「異常」として排除されてしまう。そのため、「正常」と「異常」という概念が出来てしまう。国家のいう「正常」とは、健康的な人で、「異性愛」者として再生産（規範・子供が出来る）できる、そしてよき労働者になれることである。逆に、「異常」とは、「障害」者、「病気」を持っている人、妊娠できない「女性」、「性的少数者」である「同性愛」者・「性同一性障害」者などである。そうした人々は再生産できないため、「異常」として社会に不利益な状況に置かれ、偏見を持たれ、差別されている（フーコー、渡辺訳、1986）。

古代ギリシアやローマでは一夫一妻制・家族や結婚のあり方を「男女関係」・「異性愛」であるとし、強制的な規範にしてしまった。性的欲望や性的行動を抑圧し、国家の規範に反すれば、処罰対象になってしまう。さらに、近代的社会の構築の中で「正常—異常」や「健康—病理」の仕組みによって社会が成り立っている。それは18世紀末頃には、医学が社会的権威を持つようになり、生命の増大という目的のため「性」を「異常」と「正常」という概念に分け、秩序化したからである（フーコー、渡辺訳、1986）。

近代国家が誕生した以前は、フーコーによると、「性」というものはもっと単純で、最も自由であった（フーコー、渡辺訳、1986）。以前何も問題とされなかった「性」については近代国家になってから、国家の都合により一変し、その「性」を固定化してしまった。従って、国際文化学を語る行為は国家イコール権力から切り離せないという危険がある。国際文化学のその狭い定義をもう一度見直すため、カンボジアの「性」の文化を例として取り上げたい。

3. カンボジアにおける「性」の在り方を通じて、国際文化学を見る

カンボジアがフランスの植民地から独立を宣言したのは1953年11月9日である。カンボジアは植民地化されて以来、西洋特にフランスの文化、思想、制度などに影響を受けた。というのは植民地以降（近代国家）、国家の都合のいい、あるいは国益のために、権力体制を強化し、国民統治も行われた。植民地以降では特に両性区分の明確化によって「性」に対して様々な制度を作った。その結果、「性的少数派」に対して偏見・差別を持っている人が多くなった。

2009年5月12日にカンボジアのプノンペンで「性的少数派」による大規模な会議が開催され、300人の「性的少数者」が出席した。現在カンボジアにおいて「同性愛」者の数は約14万人及んでいる（シン他、2009）。しかしながら、この数字は「同性愛」者のみならず、中には恐らく性別の違和感に悩んでいる人たち、すなわち「性同一性障害」にあたる者も含まれているだろう。

カンボジアの伝統には「同性愛」者あるいは「性的少数派」を許さないという強固な規範があると言われるが、ではなぜこのような盛大な会議が開催されることが出来たのだろうか。会議によれば、カンボジアにおいて14万人の「同性愛」者が存在していることが明らかになったという事実がその理由として考えられる。「性的少数派」がいることが事実でも、現在のカンボジアではこれを無視しようとする傾向がある。そのため、自分たちの「性」について自由に語る場を日頃十分に持たない「性的少数派」にとっては、今回の会議では参加者たちは概ね社会からの差別や偏見などについて議論することに意欲的であるし、自分の権利を追及するために、今回の会議は欠かせないだろう（シンほか、2009）。

重要なのは14万人という人数が多いか少ないかということではなく、このような人がいるという事実である。しかしながら、現代社会ではあえてこの事実は無視されている。こうして、彼らは社会及び周囲からの差別・偏見、人間関係の複雑さ、社会適応困難などに直面する。

この差別・偏見の表向きの理由はカンボジアの伝統には「性的少数派」である「同性愛」者・「性同一性障害」者を許さないという強固な規範があると言われる（ソク、2009）。同国の人々の一般的な考え方では、「性的少数派」などに対する固定観念が強いられ、子孫の繁栄が非常に大事にされた社会では家族という存在が重視されている。結婚は「男性」と「女性」の間で行うものだと多くのカンボジア人が考えている。また憲法の中でも、結婚というのは必ず「異性愛」で「男性」と「女性」の間で行われるものと書かれてある。従って、「同性愛」の結婚はまだ遠い話になるということである。要するに結婚の目的は、再生産し（子供を産む）、家庭を築くことである。しかし一方では、「男性」と「男性」、また「女性」と「女性」の結婚あるいは恋愛については、カンボジア人にとっては理解できないことであり、それは家族の名誉を破壊することになり、非常に卑怯なことであると考えられている（ソク、2009）。「同性愛」などの「性的少数派」が卑怯と考えている多くのカンボジア人は、「女性ならば女性らしく」「男性ならば男性らしく」というニュアンスが当たり前のことだと信じ続けており、そこから一歩外れると、「女性らしさ」「男性らしさ」から逃げ出したとして卑怯であるとされているようである。またカンボジアの諺では、「同性愛」の子供が生まれたら、家族の恥であるとい

う諺がある。例を挙げると、ある家族は「中性」的な子供がいる、少しでもまわりから違うと、その子は周囲からのいじめを受け、家族から暴力も受けているケースも少なくない。更に「同性愛」などと知られると、もっと残酷な目に遭うかもしれない。従って、カンボジア人にとって「異性愛」は同国でうまく生きるための「正しい」秩序なのかもしれない。

先行研究が少ないため、断定はできないが、「性的少数派」を許さないというカンボジアの伝統は、いつ成立したのか定かではない。その伝統は建前として、すなわち近代国家になってから、できたものではないか。そこで、伝統が「性的少数派」を許さないと主張する人々は、「伝統」というものがいつ誕生したのか、根拠がないまま、あたかも既にあるものとして考えてしまっているのではないか。

カンボジアは昔から現在まで、農業国である。身分の高い家は別にして、一般的な家庭では女性／男性を問わず、皆共同的空間で共同的作業（農業）をしていた。農業では「女性」／「男性」の関係がなく、作業をきちんとすればそれでいい（時田、2006）。

またカンボジアの伝統的舞踊・演劇でも、「女性」は「男性」の役を演じる場合もあるし、逆に「男性」が「女性」の役をする場面もある。この空間の中では「性」というものはもっと大らかであり、「男性」であれ、「女性」であれ、誰であれ、その問いの重要性が全くない。その中には恐らく「同性愛」者もいるだろうと思われており、敢えてそれを無視するというのはきちんと役割あるいは義務を果たせば、それでいいのではないか。

現在に至っても、農業や演劇・舞踊の世界においては、「性」というものがもっと大らかであり、近代国家の考え方から離れている。そこで殆どのカンボジア人は違和感を持たず、その場ではそれでいい。これまでの説明で、国家は文化を管理することが明らかになった。近代国家になってから、制度や法などによって、ものごとを管理し、制限をする。

結語

近代国家が誕生してから、文化の中のあらゆるものが制限されてしまった。例えば、「性」についても近代国家によって規定され、国益のために「性」に対する制度などが作り出された。しかし一方では、規定されることの出来ないものもある。生活の中で個人として「性」を見ていく場合、また他の視点が見えるのではないか。

筆者にとって、国際文化学とは国家同士で政治・経済・法律などによって解決される非常に大きなものだけではなく、もっと身近なもの、もっと些細な問題を発見し、解決していく学問であるという考え方も可能であろう。例えば、「性」というものは、近代国家になってから、国益や経済成長などによる様々なシステムや規範などで「性」が抑圧されて、活用されている。しかし以前では、「性」はもっと単純で、最も自由で、問題とされなかった。要するに、筆者が言いたいのは同じ国でも地域と地域の間、またその同じ地域でも時代、世代によって、語られる行為、そのあり方、解釈が違って来るだろう。「性」の文化はそれの一つの例であろう。

国際文化学というのは、国家と国家の間の問題ではなく、文化と文化同士と衝突した時、文化をより理解する必要がある。それなのに、現在では文化を語ることがそのまま国家を語ること結び付けられているので、文化と国家は一心同体になってしまった。国際文化学を語る時、国家から離

れるものだと考えれば、国際という名を使わないはずなのではないか。日本語の表現がうまくいっておらず、国際という名になってしまったかもしれないが、やはり「国際」という言葉を使うと、どうしても国家や権力と離れられないものに聞こえてしまい、結局のところ狭い一定の空間から越えられない危険性があるのではないだろうか。国際文化学の国際というところに対して、その名にはそこまで大げさにしなくても、もっと分かりやすい名前にすれば、きっと誰にでも理解できる学問になると考える。

参考文献 URL

- 川坂和義 (2009) 「セクシュアリティ診断家としてのミシェル・フーコーとセクシュアリティ研究の対抗言説」『Gender and sexuality : journal of Center for Gender Studies, ICU』国際基督教大学ジェンダー研究センター、ICU (04)、39-60 頁
- クリフォード・ギアーツ (1987)、『文化の解釈学 I』吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳、岩波書店
- 小林哲也 (1998)、「特集『国際文化』によせて：国際文化学とは何か」、『プール学院大学研究紀要』、プール学院大学、38、1-14
- 小松秀雄 (2006)、「言葉とジェンダーと権力：ブルデュー、フーコー、バトラーのジェンダー論の一考察」、『女性学評論』神戸女学院大学女性学インスティテュート、20、115 - 137
- 桜井哲夫 (2001)、『知の教科書 フーコー』、講談社
- 笹川秀夫 (2006)、『アンコールの近代—植民地カンボジアにおける文化と政治』、中央公論新社
- シン・トーチ (Shin Touch) (2009) 「現在カンボジアでは同性愛者の数は約 14 万人」『メンズ雑誌』、11、18-19
- 関良徳 (2004)、「フェミニズムとフーコーの政治」、『信州大学教育学部紀要』、信州大学教育学部、112、77-88
- ソク・モム (Sok Mom) (2009) 「シンディの生きる道」『NyoNyum (ニュニウム)』CAMBODIA Cjsinc、43、23-25
- 時田邦浩 (2006)、「カンボジアにおけるジェンダー主流化政策と農業・農村開発協力への適用」、『国際農林業協働協会』、国際農林業協力・交流協会、1 (3)、24-40
- 西野浩文 (2002)、「セクシュアリティと権力—ミシェル・フーコー『知への意志』を読む」、『哲学年誌』、法政大学大学院人文科学研究科哲学専攻、34、1-42
- バリー スマート (1991)、『ミシェル・フーコー入門』、山本学訳、新曜社
- 平野健一郎 (2000)、『国際文化論』、東京大学出版会
- ミシェル・フーコー (1986)、『知への意志 性の歴史 1』、渡辺守章訳、新潮社
- ミシェル・フーコー (2008)、『生政治の誕生 生政治の誕生 (コレージュ・ド・フランス講義 1978-79)』、慎改康之訳、筑摩書房
- SAKARAK Cambodian Classical Dancer、閲覧日：2011 年 7
- <http://www6.ocn.ne.jp/~sakarak/Cambodian07.html>

「トプカプ宮殿美術館が収蔵する宮廷詩画帳の中国的要素」 の研究にみる「国際文化学」と研究者のアイデンティティー

本学国際文化学研究科

博士後期課程 3 年

劉 晶晶

本研究の研究対象自体の国際文化学的性質：



私の研究テーマは、「トプカプ宮殿美術館が収蔵する宮廷詩画帳の中国的要素」である。

研究対象である登録番号 H.2153、H.2160 の両冊の詩画帳は、波斯語でモロッカアといわれるものである。それらの詩画帳には、イスラーム世界の典型的な書の作品、イスラームの絵画作品、キリスト教文化圏の絵画作品、中央アジアの遊牧民族を描写する絵画作品、極東の中国文化圏から伝来した絵画とその影響を受けて模倣された作品が、無秩序に貼られている。制作年代や制作地、作家などの異なる作品の共存性がこの二冊の詩画帳の特徴の一つである。

詩画帳自体が編纂された 15 世紀のイスラーム世界とその東西に位置する異文化圏との活発な国際文化交流を示す一つの好例と言えるものである。

本文における「国際文化学」とは、新たに提起された学問である。実際、大まかな概念に基づいて考えてみれば、人類社会における「国際文化」は、「異文化交流」の意味も含まれていると思う。社会と技術の進化に伴って、コミュニケーションをとる手段が増えてきて、異文化交流も盛んになってきた。政治と経済をはじめとして、芸術文化などの交流が進んでいることから、融合もあり衝突もあり、決して嬉しく優しいことばかりではなく、悲しく残念なことも興っている。日本国際文化学会の設立趣意書は、とくに研究に対して、以下のように述べている：「研究の面では、民族・宗教問題や移民など人の交流によって起こる摩擦、そして最近の情報革命によって異文化が個人の日常生活の中に直接入り込んでくる現象など、従来の専門領域ではとらえきれなかったような状況に対応するために、学際的な取り組みがますます必要になってきています。」（「日本国際文化学会」設立趣意書 <http://www.jsics.org/> により）

現在は 21 世紀で、15 世紀に遡って、その時代の国際文化交流について、殊に、イスラーム世界が、東の儒教文化を中心とした中華文化圏や、西のキリスト教文化を中心とした西洋文化圏と、いったいどのようにどんな交流を進めていたか、という問題を追究してみることが、本研究の一つの目的

である。「歴史は繰り返す」と言うが、繰り返してよい歴史とそうではない歴史がある。中国の唐の太宗は有名な「三鏡説」を下した：「以銅為鏡，可以正衣冠，以史為鏡，可以知興替，以人為鏡，可以明得失」。「以史為鑒」、「鑒古知今」、これは正に歴史を学び歴史を研究する最も重要な關鍵を指摘していると思う。中国語における「鑒」は、名詞として、基本的には古代に水また氷を盛るため大きな盆の形の青銅器を指す。古代中国語辞書『説文』により、「鑑（鑒）、古祇作堅、从皿以盛水也。其后范銅为之、而用以照形者、亦谓之鑑、声转为鏡。」『廣雅』に「鑑谓之鏡」の解釈があり、青銅器のミラー・鏡は「鑒」という。名詞の意味から、動詞として使われるようになって、「他人の行いや物事を手本とする」を意味する「借鑒」の言葉が出た。特に、歴史学において、『資治通鑒』が代表として、編年史の一種であり、「鑒」を付けて表現された歴史書は少なくない。史書は、「鑒書」とも呼ばれる。では、何百年前の国際文化交流は、今の人類社会にどんな「鑒」を与えるのだろうか。「国際文化学」の研究は、同時代の異文化交流だけではなく、「古今」という時間軸における立体的な枠組みの構造も含まれると考えられる。

この目標を設定し、詩画帳の美術作品を糸口として、まず、中国の美術品との関係を解明する。さらに、一步進めて、中国文化との繋がりに関しても探究したいと思う。その後、当時の文化史的背景を考察し、宗教的観点から相互的に異文化に属する国々の間でどのようにして、美術作品及び美意識を受け入れるに至ったかについても、研究を試みたいと思う。

上記の視点からすれば、本研究、特に研究対象自体は明らかに国際文化学の分野に位置づけられると言えよう。具体的な研究については、博士論文にしようと考えている。本文では、博論の方法論と先行研究に関する国際文化学的考察にしたいと思う。

本研究に見られる国際文化学及び研究者のアイデンティティ：

両詩画帳及びその中の中国的要素に関して、まず欧米の研究者が考察を始め、後に日本の研究者たちも研究を手掛け、成果を挙げている。しかし、中国的要素を研究する時には、中国文化圏の膨大な文字史料を駆使する必要がある。中国文化圏以外の研究者たちにとっては、それはなかなか容易ではない。宮廷詩画帳の研究には、中国文献資料を十分に使用しないと本格的な解決ができないと思われる。実際、多くの問題点がまだ残されている。よって、わたし自身の研究は、詩画帳に描かれた中国的要素を中国の美術作品と文献資料を駆使しながら、これまで未解決であった諸問題を解明に導くものになる。

一方、中国文化圏以外の研究者たちの研究にも、意義があり、大きい貢献が認められなければならない。彼らは西洋科学の学術の伝統に従って、詩画帳の諸作品と関連性のあるいろいろな作品を比較、分析し、もちろん必要な文献や文字資料も解説しながら、書家や画家たちの伝記なども資料にしながら、研究を進めている。それらは「客観的」な研究といえよう。すべての研究が中国要素との関係についてのことは言えないが、詩画帳の総体については、かなり意義のある研究であり、本研究にとって欠かせないものである。中国要素についても、さまざまな基礎研究も行われて、興

味深い研究成果が挙げられている。

しかしながら、残念なことに、おそらく言語の問題や中国の長い歴史に根差す伝統文化や教養の理解に限度があることから、美術品や美学の問題に関しては、深層的な分析が明らかに足りない。とりわけ、中国美術の中で極めて重要なジャンルである絵画、特に文人画とその代表である山水画などの作品においては、単なる「絵」の問題ではなく、複雑な「哲学」の深層がある。今までの先行研究は、殆ど絵画の「表象」、つまり目で見られる視覚的な「図像」の段階で止まっていると思う。従来の研究は、二つに大別できる。類似する作品同士の粗略な比較と、中国原典と繋がる図像の意味や伝播、変容などを研究することであった。このような研究は、欠かせない研究であるが、研究対象は美術品なので、中国文化や文芸と密接につながっており、根本的な美学の層までの研究が必須だと思う。

中国の「芸術」とは、一語でまとめられないだろう。現代中国人の美術研究家の方東美氏の話によると、「中国また中国人の芸術理想」は、次のようになる；

中国艺术的胸襟是移情于对象与之冥合无间，忘我于物，即物即我的胸襟。中国艺术的意境之构成恒在一瞬，灵感之来稍纵即逝。文章天成，妙手偶得。中国哲学方法上之体验在对此宇宙人生静观默识，意念与大化同流；于山峙川流，鸟啼花笑中见宇宙生生不已之机，见我心与天地精神气之往来，这正是艺术胸襟之极致。中国哲人之妙语哲学上至高之原理，常由涵养功深，真积力久，而一旦豁然贯通，不许推证，不容分析，当下即是，转念即非。这正如中国艺术意境之构成，灵感之下临于一瞬……中国艺术是以物质界的形色声音象征吾人内心精神境界之客观化——吾人内心精神界在物质所投下的影子。所以中国艺术创作即是沟通内界与外界，精神与物质，超形界与形界之媒合。中国艺术精神融摄内界与外界、精神与物质、超形界与形界之对待，而使人于外界中看见自己之内心，于物质中透视精神，于形而下之中启露形而上。因为中国主要哲学儒家哲学之内容乃合内外之道，合融精神物质差别相，于形色中见性天，即形下之器以明形上之道。中国的道家哲学更以道为无所不在，而不以之为超绝者，要人于蝼蚁稊稂中见出天地之原理。所以，儒道二家同是最富有艺术性的哲学。而且，中国人之最高人格理想正是人格本身在艺术品中之表现。

（方东美：《中国人的艺术理想》）

ここでは、方氏の論説を中国語原文のままに引用しているが、その一つの意図は、言葉自体の表現力とニュアンスを理解していただきたいと思う。なぜなら、理系と大分違って、文系の研究として、特に芸術、美学、哲学などの研究に関する論述は、文のロジックと選択されている言葉が大変重要であり、研究者自身の個性と思考回路などを示している。翻訳が難しいいわゆる「専有名詞」であれば、その語彙の特有の文化的背景があるので、あらゆる要素を考慮しながら、正確に理解しなければならない。本文が触れているトブカブ宮殿のその詩画帳の国際文化学的研究にも、共通しているところがあって、研究対象自体、研究者、彼らの研究地盤の背景をしっかりと理解したうえで、自らの研究を進めないと、説得力のある結論を出すことが不可能であると思われる。

方東美氏が指摘した中国芸術の「理想」の話に戻ると、彼は中国美術の「精神性」、「精神」と「自然」・「物質」の繋がり、「儒」「道」の哲学との関連性を極めて強調している。彼は中国伝統文化や

美術に関して優れた教養を持っているので、このような結論は説得力があると思う。方東美(1899-1977)は、中国現代著名哲学者で、安徽省桐城の中国儒教伝統のある名門、明の桐城派の創立者方苞の家系の傍系に生まれ、1921年にアメリカへ留学し、1924年に博士号を取ってから帰国した。中国の金陵大学、南京中央大学、台湾大学などに教鞭をとった。方氏は、哲学者として、西洋人が中国哲学へ抱いた偏見を変えた中国哲学者であり、西洋人の中国哲学に対する重視を引き出したと評価される。中国の儒、道、仏の哲学から、西方哲学と文化に至って融合し、自分なりの哲学体系を作った。方氏自身は、このように自己評価した：家系の伝統では儒家であり、精神的に気質では道家に属し、宗教では仏教徒となり、教養なら西洋の教養を持つものである。(百度百科に「方東美」簡条に参照、<http://baike.baidu.com/view/924572.htm>)

それに対して、西洋の芸術研究者は、中国美術についてどのように語っているのだろうか。代表的に、E.H. ゴンブリッチの論述を挙げよう。彼は著書の『芸術と錯覚』(中国語訳本)で下記のように中国絵画の特色を述べた：

它(中国絵画)最初关心的既不是形象的不朽，也不是叙事的巧妙，而是或者可以被并不精确地描述为“诗兴”(poetic evocation)的东西。中国的艺术家一直是山脉、树木、或花朵的“制造者”，他能凭幻想而使它涌现，因为他已经知道了它们存在的秘密，他这样做不过是记录并唤起一种情绪，而这种情绪则深深地扎根于中国人关于宇宙万物的观念之中。……在西方艺术中没有什么东西能跟这种绘画概念相比。的确，我们讨论绘画时所用的语言跟远东的批评术语如此根本的不同，以致一切把一种语言译为另一种语言的努力由于在类目上有这种根本差别均遭失败。((英) E. H. 贡布里希著；林夕，李本正，范景中译：《艺术与错觉：图画再现的心理学研究》，中国·长沙：湖南科学技术出版社，2009年。E.H. ゴンブリッチ著、瀬戸慶久訳：『芸術と幻影：絵画的表現の心理学的研究』、東京：岩崎美術社、1979年)

中国人研究者の方東美の論説とかなりの共通性が見られて、E.H. ゴンブリッチはほぼ同じように中国絵画の「詩興」(詩的な興味)、幻想から「製造」された芸術品、「情緒」の「喚起」、「宇宙万物に関する観念」を言及し、それに、中国の特有な「絵画概念」や、西方における絵画の研究用語との根本的な相違の存在を強調している。

筆者の研究対象である詩画帳の絵画作品は、大まかに言うと、中国のオリジナル作品とそれらの写しとオリジナル作品の諸要素を学んで作られたものである。殆どに二流三流の作品や中国外の画家の作品であることは既にわかるので、極めて上級な作品とは言えないし、多少の偏重があるが、上記の文に述べた中国芸術の精神的、抽象的な特徴をさすいろいろな側面が存在する。

当該詩画帳をこれまで研究した東西異文化圏の研究者にとっては、彼らの持っている文化的、精神、教養の背景と異なる中国文化圏のことを研究することになるので、越えられない壁とは言えないが、とくに「美学」に関する分析と論説には、極めて難しい問題がある。このような側面から考えると、詩画帳の研究という作業は、「国際文化学」的性質があるとも言えよう。少なくとも「国際文化学」の一面は、文化圏を越えて研究を行うことである。

このような研究を「国際文化学」の分野に入れると、常に研究の根本理念のある異文化背景、特

に自分を含める研究者の文化背景、或いは研究者のアイデンティティーが、実際如何なる影響を研究結果に与えるのかも考慮しなければならない。筆者自身の経験を考えると、確かに、まず言葉の壁があり、母語ではない言葉の細微のニュアンスを正確に理解することは難しい。研究者たちそれぞれのアイデンティティーによる異文化解釈の立場があり、立場が異なる場合は、思考回路も多少違ってくる。具体例として、本研究対象である詩画帳の中国絵画資料を研究する時には、ほとんど欧米の研究者たちが、それをヨーロッパの一般概念の「絵」として取り扱って、「中国絵画」としての「中国の本質」に関しては、中国人と中国文化を深く理解できてないので、その絵画を「言葉」の文にして説得力のある解釈を出すことは難しかった。筆者は中国的文化背景とアイデンティティーを持っているので、図像学や文献研究の成果を活用して、もう少し研究を前進させることを試みたいが、自分の解釈はどうだろうと自問しなければならない。

現在、国際文化学的研究環境があって、異なる文化背景、異なる研究分野の研究者たちの意見交流はより広い舞台を得たのだろう。20世紀末から21世紀初頭にかけて、進行しつつある情報と交通網の普及による急速な経済や政治の国際化と伴って、文化のグローバル化も、深刻になってくる。研究者のアイデンティティーというものは、本当に単なるその人の人種や国籍から出たものでもなく、時には生まれ育つ文化圏からのものでもなく、その人の選択により築かれるものである。伝統的意味における研究者の属する国家、民族、人種に基づくアイデンティティーが変わって、ある意味で失われているともいえるのだろう。現在は、文化、歴史、芸術関係の研究者たちは、国際化を求めるあるいは「国際化」されると同時に、自分のアイデンティティーに対して、その新たなアイデンティティーの構築について、真剣に考える必要があると思う。

まとめ：

本研究のテーマは「トプカプ宮殿美術館収蔵する宮廷詩画帳の中国的要素」であり、15世紀のイスラーム文化圏と中国文化圏の文化交流に関する研究である。筆者は、この研究を国際文化学の分野に入れて、以下のことを考えている。

- 1、言語と言語資料（原典や研究論文などを正確に理解すること）を重要視しなければならない。
- 2、異文化とその交流に関する研究にとって、文化及び美術概念・教養の重要性がある。
- 3、現時点では、研究者のアイデンティティーが研究者自身で選択できるものでもあり、アイデンティティーが複雑な側面を有するので、研究成果を利用する時には具体的に考える必要性もある。
- 4、研究者として、自分のアイデンティティーを重要視し、考え直す必要がある。

本研究の話に戻ると、文字史料や芸術作品の理解は、単なる現代的な芸術研究力や語学力などの問題ではなく、研究者が実際に属している文化圏に根差した文化的背景も強く影響する。研究対象である作品や作家にも、同じように文化背景の問題がある。国際文化学の分野における「トプカプ宮殿美術館が収蔵する宮廷詩画帳の中国的要素」の研究には、客観性が求められるが、本研究の一

大ポイントは美学にあり、人間の「精神性」と密接に関係するのである。人間の「精神性」は、「主観性」とも関わりがある。それは研究対象の成立にとっても、研究自体にとっても、それらを左右する大きな力である。特に、研究者の考え方と視点などには、その研究者の属している文化的アイデンティティーを取り去ることができない。むしろ研究者のさまざまな文化的アイデンティティーから発生した解釈の集積から、より客観的な方向性が生じることが可能であり、つまり、筆者は、無理やりに感性の「主観性」を消さなくてもいいと考える。自分のアイデンティティーをよく考えて、活かして、自分の「主観性」も含めて「客観的」に研究すれば、よりいい研究成果を出せると思う。

国際文化学における「文化」の再考

—岩田慶治の思想を手がかりとして—

本学国際文化学研究科
特別専攻生
櫻井 想

1、国際文化学の成立背景と現状



1980年代以降、国家主体の国際関係から、多様な主体の登場により政治・経済の領域では説明できないような国際関係事象が生じるようになった。このような背景から、多様な主体をとらえるべく、国際関係を文化という視点からみていく試みとして国際文化学は生まれた¹³。しかし、未だに国際文化学という学問についての定義や確立が十分になされたとは言い難いというのが現状である¹⁴。

2、国際文化学の成立条件

権五定は、国際文化学の確立には「国際文化事象を、独自の方法で研究し、その結果を独自の概念や理論で体系化する必要がある」と定義する¹⁵。つまり、国際文化学は「国際文化」あるいは「国際」や「文化」という概念の定義が出来なければ成立しえないということである。

3、文化の定義について

本稿では、この「文化」の概念をめぐる問題に着目する。文化という概念を考えてきた学問に文化人類学があり、文化人類学においても、文化の定義は様々になされており、その定義づけは困難を極めている。国際文化学の成立を困難としている一つの要因に、文化の定義づけの困難さが関係

13 平野健一郎（2000）『国際文化論』東京大学出版

14 「日本国際文化学会」設立趣意書（日本国際文化学会 HP、<http://www.jsics.org/>、2011年10月10日）より

15 本シンポジウムのもととなった龍谷大学国際文化学研究科修士課程で2011年度前期におこなわれた講義「国際文化学A」において、本学部教授であり同研究科長の権五定氏が示した定義に基づく。

していると筆者は考える。本シンポジウムのもととなった講義「国際文化学 A」¹⁶の中で、国際文化学を提唱した平野健一郎は、文化を「生きる為の工夫」と定義し、インド近現代史の研究者である長崎暢子は文化人類学者クリフォード・ギアーツの「意味の網」という文化の定義¹⁷を援用した。両氏が提示した文化の定義が、はたして国際文化学が対象としようとする事象全てをとらえているのだろうか、という疑問が残る。

4、問題提起と主張

本稿では「文化」には曖昧さが存在するという点に着目し、この曖昧さが文化の定義づけを困難にしている一つの要因であると考ええる。また、権が示した学問の成立条件からも読み取れるように、学問は必然的に対象、概念、方法・理論や定義を作り出すことになる。本論ではこの点にも注目し、既存の学問の考え方は対象を固定化して考えようとするため、流動的で曖昧な文化をとらえることが難しいのではないか、という問題も提起する。そのため、本稿の目的は文化を「定義づける」ものではない。文化人類学者岩田慶治の思想に依りながら、文化を分析の対象とするのではなく、創造することから文化の再考の在り方を示唆したい。

5、本論の構成

第一に、「文化」の曖昧さについて、文化本質主義への批判的立場から指摘する。第二に、曖昧な性質をもつ文化を既存の学問ではとらえることが難しいのではないかという岩田の問題提起と、文化を再考する一つの手がかりとして「文化の場」への参与という岩田独自の視点を三点目として示し、文化を分析の対象とするのではなく、創造することを主張する。最後に、本論で依拠する岩田の思想が国際文化学においてどのような意味を持つのかを考察する。

6、本論の視座

文化をめぐる議論がなされる際、文化本質主義対構築主義がしばしば挙げられる。この問題に関する議論はすでに多くがなされている¹⁸。構築主義的なアプローチは、これまで文化が自明に存在すると考えられた文化本質主義的な考え方に転換を迫った上では確かに説得力を持ち、文化という対象にとどまらず、多くの学問分野の発展に寄与したことは疑いようの無い事実である。しかし、文化に関する構築主義の議論は政治的なジレンマを孕むという問題がある¹⁹。

16 同3の講義。本講義は権氏、平野氏、長崎氏の三人の教授によるチェーンレクチャーの形式がとられた。

17 クリフォード・ギアーツ著、吉田禎吾〔ほか〕訳（1987）『文化の解釈学Ⅰ』岩波書店

18 例えば、綾部真雄「本質主義と構築主義」綾部恒雄・桑山敬己編『よくわかる文化人類学〔第2版〕』（2006）ミネルヴァ書房、pp.96-97 等

19 例えば、前述の長崎氏は2007年の国際文化学会のシンポジウムの中で、インドの独立の背景に国民共通の生活文

そのため、本稿では文化本質主義でも構築主義でもない視点に立ちたい。岩田の思想に依拠する意図がここにある。岩田は、文化本質主義とも構築主義とも異なる視点から文化を考えているからである。彼の視点で注目すべきところは、既存の学問の在り方に疑問を投げかけ、既存の学問にとられない思考を試みているところにある。そして、ポストモダニズムという現代知が抱える問題に対して、彼の思考は示唆に富むものであると考える。

この問題に関しては後述する。

7、文化の曖昧さ

「文化」の曖昧さについて指摘するのは筆者だけに限ったことではない²⁰。しかし、ここでは文化の領域、あるいは境界に着目し、他者との関係性によって画定される文化の領域・境界を筆者の経験から述べる。すなわち、文化の領域には重層性が存在し、他者との関係性によって重層的な中からある文化の領域が画定されていく、という点から文化の曖昧さを指摘する。

筆者は龍谷大学国際文化学研究科に所属しており、同研究科には日本人学生の他、多くの留学生も在籍している。ここで、自分が話す相手によって自分の所属する文化の領域・境界、アイデンティティのようなものが変化していることに気付かされた。筆者は京都市出身であるが、同研究科に所属する和歌山県の学生と話すときには自分は京都の人間であることを意識する。ところが、中国の留学生と話す時には自分が日本人であることを意識する。欧米の学生と話す時は自分がアジア人であることを意識する。反対に京都の人間同士で話す時は、京都のある特定の地域の人間であることを意識する。留学生と話す時、自分の出身が京都市の北区であるとか、山科区であるということは全く意識しないのである。このように、自分が所属していると考え文化には、京都の文化、関西の文化、日本文化、アジアの文化といったように領域の重層性が存在し、他者との関係によってある文化の領域の一つが画定されているのではないかと考えられる。この文化の領域の問題に関しては、平野も指摘している²¹。しかし、平野は画定される文化、触変が起こる文化は同次元同士の文化とした上で（この意見には筆者も賛同する）、異なる次元の文化については特に明記していない点に問題があると考ええる。

この視点は、文化を本質的、固定的にとらえる文化本質主義に対して批判的な視点であることを

化が強く影響していた点を述べ、一概に国民国家と文化との関係を否定することは出来ないという指摘をした（松井賢一：研究代表（2008）「国際文化学の確立－シンポジウムと考察－」『龍谷大学国際社会文化研究所紀要』第10号、pp.204-205）。また、ハルプリンは、非西洋の土着主義や伝統復興運動、アフリカ系アメリカ人によるエスニシティ問題、フェミニズム、同性愛者の解放運動等の際に、構築主義は彼・彼女らの肯定的なアイデンティティを崩してしまうものであると指摘している（ハルプリン、デイヴィット・M、石塚浩司訳、（1995）『同性愛者の百年間－ギリシア的愛について』法政大学出版局、p.91）。

20 例えば、濱下は「若者文化」や「伝統文化」という、同じ「文化」という表現でも、とてもかけ離れた使われ方をしている点を指摘している（松原宏志・須藤護・佐野東生編（2011）『文化交流のエリアスタディーズ－日本につながる文化の道－』ミネルヴァ書房、p.1）。

21 前掲書1、pp.81-83

意味する。本稿で取り上げる文化人類学者の岩田慶治も、「このごろ、国をあげて国際化が唱えられ、その声、その流れのなかで日本文化を再確認しようという試みが活潑である。それは大いに結構であるが、そのさい日本文化の存在が当然の前提とされている嫌いがある。日本文化とは何か、果たして日本文化と呼べるものがあるのか、という根本的な自己反省から出発してもよいのではなからうか」²²と述べ、また、「文化という歴史的な堆積物を、どういう額縁にいれるか、それを人間集団のどのレベルで切って、その裁断面を点検したらよいのか。自分か、民族か、国民か、人類か、それとも草木虫魚か。それが問題である」²³と述べる。岩田も「日本文化」のような文化が本質的に存在すると考えられていることに対して問題を提起している。

8、既存の学問は文化をとらえられるのか

ではどのように文化を考えていけば良いのだろうか。そこで岩田は「われわれの調査の仕方、あるいは調査の方法、技術というか、それが不備だということも、もちろんある（中略）が、それ以前に、異なる民族文化を調査しようとか、相手の宗教を理解しようとか、そういう根本のモチーフそのものに無理があるのではないか。思い違いがあるのではないか。つまり、調査できないこと、理解できないことがどうしても残る。残るのがほんとうなのだ。そう考えるようになってきた」²⁴と述べ、既存の学問の考え方に対し、疑問を抱き、「われわれが相手の社会あるいは文化を分析する、あるいは分類する。そして周辺の社会、日本の社会と比較をする。あるいはさらにそれらを解釈し、理解しようとする。こういうふうな分析、分類、比較、解釈といった手順をふむ調査のやり方というものには、どうしても限界がある」²⁵と述べ、既存の学問の方法論の限界を指摘した。続けて、「理解の立場ではどうしても近づきえない場所が最後に残るのではないか。われわれは異なる文化の理解ということを行いますけれども、理解できたということ、そのことがそもそも何事なのかということを考えてみると、微調整以上の何事もできていないのかもしれない。こういう反省が浮かんでくるのです。分析、比較、解釈、理解という立場からするアプローチには、どうしても限界があるということです。理解できる範囲を限っている垣根のその向こう側には、いったい何があるのだろうか。そういうことが考えられてくるのです。」²⁶と述べる。これまで、自明のことのよう思われた文化事象をとらえるための分析・比較・解釈という学問の方法論に根本的な疑問を投げかけたことは注目に値する。

岩田は、長く東南アジアを調査してきた。中でも稲作文化圏に着目し、日本と東南アジアとの文化比較を試みた。その時の試みとして、稲作労働・稲作儀礼について考えた。稲作労働では、労働の分配、家族の間での作業グループ、共同労働等を調査し、稲作儀礼では田起こし、田植えの際の

22 岩田慶治（2005）『木が人になり、人が木になる アニミズムと今日』人文書館、p.73

23 前掲載書 10、p.74

24 岩田慶治（1982）『創造人類学入門』小学館創造選書 57、小学館、pp.12-13

25 同掲書 12、p.13

26 同掲書 12、pp.13-14

儀礼、収穫儀礼等を調査した。そこから、作物としての稲を育てる労働の裏側にカミとしての稲を祀る宗教儀礼があるのだというように考えをすすめた。実際には、稲作労働と稲作儀礼を二つに分類して、分類したそれぞれについて分析し、解釈を加え、その後二つに分類して考えてきた労働と祭りを一体化してながめようとした。しかし、田んぼに入って稲を扱う農民の心に、稲のカミがどう生きているかわからない、労働の厳しさと祭りの晴れやかさが、なぜ一つになるのか、その二つを一つになった現場でとらえることができない、共感しえないという問題が生じた。その時に実際、調査・解釈には調査者の思い込みがまぎれこんでいたことを痛感した。稲をめぐる文化を分類し、それぞれの部分についてデータを収集し考え、最後にそれらの部分をもう一度全体に結びつけることができない。生きた全体をばらばらに分解してしまって、再び全体としてながめようとするができない。このようなことから、稲作文化という生きた一体性をみていないのではないか、という既存の学問に対して疑念が生じるようになったのである²⁷。

9、文化の場への参与

既存の学問とは異なる文化の考え方として、岩田は「一步その文化の内部に踏みこんでみよう。日本文化と呼ばれる額縁を取り外して、自ら画面のなかに入って筆を取るといってもよい。そうすると、そこに見られる光景は外からの眺めとはずいぶん違うのである。そこに見えてくるのは、作者の行為とその作品なのである。農民は米を育てて米をつくる。みかん農家はみかんの木を育ててみかんをつくる。別に日本文化をつくっているわけではない。」²⁸と述べ、また「調査者は、(中略)単にドラマの観客であるわけにはいかない。村びととともにその中に参加して自らドラマを演じなければならない。そして、やがて村びととともに新たなドラマを創造する。(中略)それは、村びとの文化的表現であるだけでなく、観察者から参与者になった調査者の自己表現でもあるからである。しかし、それでもなお不十分である。究極において、わかるということは、どうしても意味づけ得ないものに直面することである。言葉の矛盾のようであるが、村びととともに壁にぶつかり、その壁の向こう側でたがいに手を握りあうことが必要である」²⁹と述べ、客観的な野外参与調査を行うのではなく、自らがその絵の中に入り、ドラマを演じるという文化の場への参与を提唱する。そして、「調査者は(中略)、ドラマの俳優となり、また、その観客となる。村びともまた、調査者の参加を契機として自らの立場の変換が可能になる。調査者と村びとは、たがいにその立場を入れかわり、たがいに他の文化を映す鏡となる。(中略)調査者と村びと、つまり二人の人間の間柄が文化を描く、あるいは、たがいに文化を映す究極の場なのである。おのれを他に変換することのできる場、それが文化を映す生きた鏡である。」³⁰と述べる。ここから、岩田は自己と他者、あるいは自文化と他文化という枠組みとは異なる視点で文化をとらえようとしていたと筆者は考える。

27 同掲書 12

28 同掲書 10、p.73

29 岩田慶治(1993)『コスモスの思想』同時代ライブラリー、岩波書店、pp.91-92

30 同掲書 16、pp.92-93

10、国際文化学における岩田の思想の現代的意義

平野の提唱する国際文化学は換言すれば、文化触変の構造を分析することにより国際関係事象を理解しようとする試みである。つまり、自文化と異文化がいかに触れ合いどのような影響が生じるかを分析する学問と言ってもよからう。しかし、この「異文化」を文化研究の対象とする事がポストモダンと呼ばれる現代知の状況下では難しくなっている。

ポストモダニズムの影響を受けた人類学はポストモダン人類学と呼ばれ、従来の人類学において無頓着であった、調査する者・調査される者という関係性を批判的に指摘した点に特長を持つ。すなわち、調査する者＝旧植民地宗主国、調査されるもの＝植民地の住人という構図が根強く残っており、それが近代の知と権力のシステムとに密接に関わっていることをポストモダン人類学は暴いたのだ。しかし、岩田の展開する「文化の場」への参与は、文化を分析の対象から創造する対象へと思考を転換し、自己と他者、自文化と他文化という関係性を解体することにより、力関係が生じない文化への模索の在り方を示唆してくれる。そのため、岩田の思想は今日の国際文化学を考え直す上で示唆に富むのである。

第二部 討論

司会：松居竜五（本学准教授）

討論者：清水耕介（本学教授）

鈴木滋（本学准教授）

松居：第二部の方は最初にご紹介いただいたように、私、松居が司会をしたいと思います。前半の第一部、とても盛り上がって良かったと思います。非常に感心しました。国際文化学に関して、このレベルで話が出来るというのは、非常に満足しています。国際文化学に対する現地点でのトップレベルの議論ができていないのではないかと思います。第二部は権先生に「盛り上げろ」と言われたのですが、第一部の流れを崩さないようにして、第一部で出てきた問題点をそれぞれの人であったり、平野先生・長崎先生にレスポンスをいただきたいと思います。その後、会場の方からいろいろ

ろな角度からさらにご意見を、と思いますので、前半からの流れでいろいろな問題点を整理しながら進めていこうと思います。

まず、第二部は川原さんからです。川原さんの話はレジュメを見ても非常に面白くて、特に平野先生・長崎先生のお話に対する非常に的確なコメント・良い論点を出されていると思います。では、川原さん、お話し下さい。



文化の定義の曖昧さについて

本学国際文化学研究科

修士課程1年

川原 渚

1. 文化の定義の多様性



「文化」という言葉にはさまざまな定義が存在し、たとえば「生きるための工夫」や、「意味の網」というように定義されることもあるが、それぞれの定義が指している範囲として与える印象は大きく異なる (Geertz, 1987 平野、2000)。「生きるための工夫」は現象以前の根源にあるもの、いわば理念のようなものを表しており、それに対して「意味の網」は、意味の解釈という作業によって事象そのものから離れて、さらに進んだ次元のものを示しているように思える。これらの定義づけはどちらも、より整理されたかたちでの文化の説明を試みており、一見、このふたつの定義は

それだけで事象の始まりから終わりまでを完全に補っているようであるが、果たしてそうだろうか。私にとってこのふたつの定義はどちらも、私たちが普段、自分たちが身近に触れて「文化」だと思っているものとは少し離れたところにある概念を説明しているように感じられる (図1)。

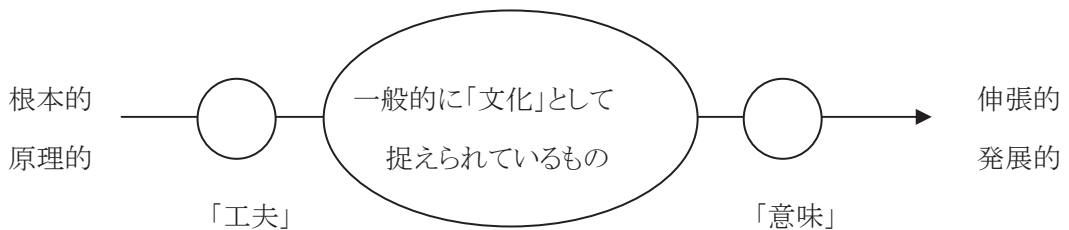


図1

「生きるための工夫」はあらゆる事象に共通の根本的な要素をできる限り小さく凝縮して捉えようとするものであり、それに対して「意味の網」は、さまざまな事象についてなされる解釈に関して、その可能性のあるものすべてを含めて捉えようとするものである。そして私たちが日々の生活のなかで実感している「文化らしきもの」はこのふたつの概念の間にある意識のようであるが、問題は両概念の目指す方向である。「工夫」はその内容をより小さく確実な要素に絞ろうとするのに対し、「意

味」は可能性のある限りおおらかに内容を広げようとする。そうすると、「工夫」と「意味」の表す内容は互いにどんどん離れていくことになり、私たちが感じる「文化としての実感」からはますます遠い観念となってしまう（図2）。

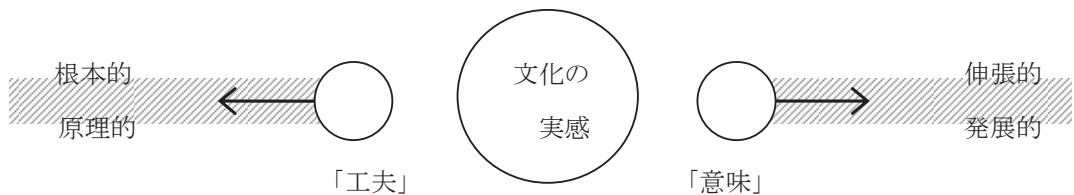


図2

文化は人間のごく当たり前の日常生活のなかに見いだされるものであり、専門家ではなくても誰もが自然に感じ取れるものではないかと思う。その意味で人々の「文化の実感」は文化を定義するうえで重要な感覚であり、これを省いて考えることはできないだろう。先のふたつの定義づけではこの「実感」は含まれていないようで、「工夫」は文化以前の次元のもの、いわば「文化の胚」とでもいうようなものを表現しており、反対に「意味」は文化以降のいわば「文化の果^か」のようなものを表しているように思える。しかしそうではなくて、文化を定義するためには互いに歩み寄るような概念が必要であると思う（図3）。そしてその中心には、私たちが日頃、「文化」として漠然と捉えている観念を含んでいる必要があると思う。未だ曖昧で不確かな「文化」を明確に認識するために突き詰めて考えることは重要である。しかしその作業によって、あらゆる人にとって身近で具体的な存在であるはずの文化が、専門家にしか触れることのできない極端に抽象的なものとなってしまうことがもしあれば、それはひとつの問題ではないだろうか。

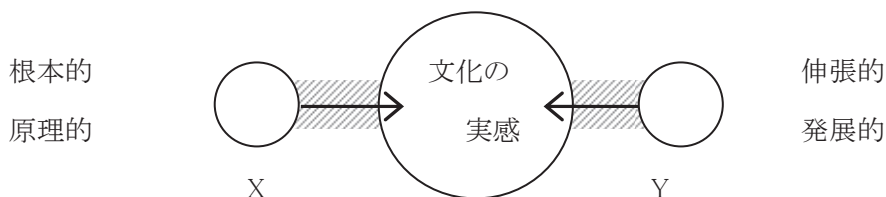


図3

「文化」ということばの定義はこれら2つを含め無数にあるが、私はこれには文化に与えられた規範的な意味合いが関連するのではないかと考えている。

2. 文化の比較の可能性

さまざまなコミュニティがもつそれぞれの文化には優劣はなく、それらはどれも同等の価値をもつというような考え方は現在、学問の場に限らず世界中でかなり一般的に通用するものとなっている。確かにこれは倫理的な態度を取っているという点でとても重要な見方であるが、「あらゆる文化の価値は対等であり優劣で比べるべきではない」という理念が、いつのまにか「あらゆる文化の価値が対等であり優劣の比較はできない」という前提にすり替わってしまっているのではないか。文化の一部である、いわゆる「文明」には、進歩や発達といった考え方が常に伴う。たとえばごく自然に、目の粗い白黒テレビよりは画素数の高いカラーテレビ、エアコンでも燃費のかさむものより省エネのものが高く評価される。つまり個々の文明に優劣がつけられているわけである。ここに挙げた例は、あるひとつの地域、あるいはあるひとりの人間の生活における時間の移り変わりをたどって比較されるのが主である。このような通時的な比較は、同時代の複数の地域・さまざまな人々の文明を比べる共時的な比較とは異なり、文明の優劣の比較をしてもそれがそのままその地域に住む人間の優劣の比較につながれることはない。そのため、そこから安直に「通時的な文明の優劣は比較できるが、共時的な文明の優劣は比較できない」と判断されがちであるが、それは誤解である。同じ地域・同じ人間の別の時代のもの、また同時代の別の地域・別の人間のもののどちらであっても、比較の対象になる具体的な要素そのものの比較は同じようにできるはずである。たとえば、場所を日本国内に限定して50年前の白黒テレビと現在のカラーテレビを比べることと、時代を現在に限定して日本のカラーテレビと別の国の白黒テレビを比べることとは、要因は別にして、テレビの性能そのものの比較に関しては同様の観察ができるはずである。要するに、通時的にも共時的にも文明は比較されうるものである。そして、このように文明の具体的な個々の事象において当たり前のようにして優劣の評価が下されているならば、その文明を含んだ「文化」という概念においても当然、個別の事象を比べた上での優劣の評価は起こっているはずである。以上から、ただただひとつの作業として文化の優劣を比較するという行為を実行できることは可能であり、「あらゆる文化の価値が対等であり優劣の比較はできない」という前提は簡単には成り立たないことがわかったが、ここで文化を比較する行為とその行為の是非を判断することとは別の次元のできごとである。では次にその判断について考える。「あらゆる文化の価値は対等であり優劣で比べるべきではない」という理念に関して、これを倫理的に見てみた場合どうなるか。ここで注意しなければならないのが「文化」とその文化をもつ「人間」との関係である。文化の価値について語る際、「文化の優劣の比較」と「人間の優劣の比較」とを混同してはならない。このことは先の通時的な文明の比較を考えればよくわかる。昔に比べて科学技術が進歩したとされる今日の状況は、文明が発達したのものとして評価はできるが、そうであるからといって昔の人間よりも今の人間の方が優れているということにはならない。つまり、「人間の価値を評価すべきではない」という見解がそのまま「文化の価値を評価すべきでない」という考えの確実な根拠にはならないのではないか。しかし実際には、そのように文化の価値づけと人間の価値づけを混同した判断から、好ましくないと思うためか、文化の質の良し悪し

が公の場で堂々と比較されることはない。ここには余分な意味が加わっていないだろうか。

テーマにかかわらず、研究を始めるときに倫理的な動機をもつことは大切なことである。しかし、倫理観というある一定の方向への意志の流れが、その研究での思考や判断にあまりに大きな影響を与えてしまうことがあれば、それはひとつの問題ともなりうると思う。「文化」とはいったい何であるか、という問いに対する答えも、この「良心」によっていくらか狭められたり、語るべき内容の中心から逸らされたりはしていないだろうか。

参考文献

Geertz, Clifford、吉田禎吾訳（1987）『文化の解釈学』、岩波書店

平野健一郎（2000）、『国際文化論』、東京大学出版会

松居：川原さん、どうもありがとうございます。実は私もいろいろ意見があるので、最後に清水先生から意見を言ってもらうためには、ここで言わせていただく必要があります。川原さんの考えは、とても私のものに近いので、少しそれに便乗させて下さい。川原さんが指摘された点で二つ、非常に重要な点があると私は思います。一点は、平野先生・長崎先生の定義された文化の「間」の中に本当の文化があるのではないかと、ということですね。これは厳密にどこまで詰められるかが問題です。おそらく川原さんが言いたいのは「文化」を静的なもの・止まったものとして捉えるのではなくて、「文化」



は常に動いてるもので、ダイナミックなものであると。それを研究としようとする、止まったものとしてどこかで測定しなければいけないから、そうすると、動いている現象そのものが見られないのではないかとということではないかと。もしかしたら、全然違ったかもしれませんが、私は、そのように解釈しました。この問いは非常に意味を持っていると思います。前半の第一部で、文化の中に参加して、参与観察ではなくて、さらに参加してどのように見るか。自分の主観で見ながら、それをどのように客観視していくかという問題が出てきて、これとつながる問題かなと思います。

もう一点は、後半の「文化の優劣」という部分です。これは非常に微妙で、なかなか言いにくい問題ですが、とても重要なものです。よくズバっとそこに切り込まれたなあとと思います。実はこの問題意識というのは、日本国際文化学会で何度か取り上げたものであり、清水先生にも参加していただいた学会の中の共通論題のシンポジウムで「文化は平等か？」というのを一度やったことがあります。一般的には「文化は平等だ」という言説・考え方がPolitically Correctとされています。すべての文化は平等であって、それを平等なものとして扱わなければいけない。それはそれで非常に良い考え方であり、平野先生が国際主義・多文化主義と言われたときのイメージもそういう方向で評価するということになると思います。しかしここには、大きな落とし穴がある。つまり「文化本質主義」という言葉を誰か前半で言っていました、すべての文化が平等に、そもそも最初から存在しているというイメージができあがってしまうわけです。でも、そうではない。例えば、長崎先生が前半で言われた植民地の問題。植民地主義の中の文化は、平等ではあり得ないわけです。宗主国と被植民地国は、力関係の中であって、宗主国の文化を被宗主国、つまり植民地は反映しなきゃいけない。場合によっては、自分の文化を、例えばこれがインド文化だとイギリスがあることによって捏造されてしまうのです。そうして、捏造されたインド文化とイギリス人が持っているイギリス文化が対等だということを言われてしまう。植民地主義の時代自体は終わったので、もうインドは一つの国です。イギリスも一つの国です。だから、インド文化とイギリス文化は対等であり、平等であるような言い方をされてしまう。ここには大きな欺瞞があるわけです。ポスト・コロニアリズムは、そのような欺瞞を暴き立てるという方向性から生まれてきているところもあって、そういう文化の平等性は重要な問題として指摘されているのではないかと。もしかしたら少し、川原さんの議論とは少しズレているのかもしれませんが、そのように思いました。

私の意見としては、平等でない文化の中でどうやってそれを観察していくかというときに、さらに大きな問題がもう一つあると思っています。前半に、研究者のアイデンティティの問題が出ていましたが、この点からしても、二つの文化を平等に見ることはできないわけです。例えば、少し挑発的に言うと、平野先生の話題の中で原発出てきました。原発一つを取ってみても、現時点で東京にいる人と関西にいる人では一般的にかなり見方が違います。私の授業の中で学生に書いてもらったアンケートで、関西では原発は他人事と捉えていますと、非常に正直に答えている学生がいました。ある部分では、関西、あるいは沖縄という所で見える原発問題と、東京で見える原発問題は、今すでになんかなり変わっているかもしれないという問題があるわけです。ですから、研究者の立ち位置とアイデンティティという問題は重要です。国際文化学研究が、客観的なものに見えるかもしれませんが、実は非常に主観的な思い入れから成り立っている部分があるというのを、一つ考えなければいけないと思います。これは、また最初の問題と繋がってきて、木澤君でしたか。インドネシアの社会に入ってから、その中で研究していると、すでに自分が現地社会に入っているということで客観ではあり得ないという発言がありました。すでに自分自身が現象の中に巻き込まれている主観的な存在として存在している。その中でどうやって「研究」という客観的な結果を導き出すことができるのかという、その問題にやはり戻っていくのではないかと思います。その辺りは、川原さんのコメントから先ほど私が感じたことで、第一部とも結びつけて感じていることです。

では、このあと、鈴木先生・清水先生の方にお話ししたいと思います。では、お願いします。

鈴木：今日発表されたみなさん、ありがとうございます。刺激のお話をうかがって、自分の考えを先に進めることができたような気持ちになっています。

私は、大学院ではコアセミナーという科目を担当していて、ここの大学院の「虎の穴」のようなところで、院生達の発表にすごい勢いでダメを出すみたいなことをやっています。今日は、大学院生のみなさんの研究内容をだいたい知っているということで、コメンテーターと呼ばれたのかなと思っています。

先ほどお配りしたコアセミナーの参加者の学生の意見は、事前にメールで一文ずつ送ってもらったものをまとめたもので、少し言葉足らずなところもあると思いますが、大学院生が国際文化学に対していろいろな捉え方をしているのが一読するとわかっていただけだと思います。我々教員も、大学院生と同じように「国際文化学とは何か、みたいなことをあまり言われても困る」ということがあると思うのです。そのような現状を反映したものになっており、大学院生も率直に悩んでいることも書いています。

はじめに、先ほど松居先生が言われていたように、研究者が研究する対象となる現象に参加していると、研究を客観的に出来ないということですが、参与観察という言葉が人類学にあり、そのあ



たりはデメリットではないのではないかと話をしたいのです。平野先生の最初の話では、オスロの大量殺人の話を言及されたわけです。犯人の主張を取り上げておられましたが、あれは確かに、国際文化学として何か考えなければならないことがそこに入っている、そういう指摘だと思うわけです。平野先生のそのあたりの現実を研究対象として把握する力を、いつも参考にさせていただいているのですが、あの話は果たして犯人の言う通りに、それを主張として受け取ってしまっているのかという倫理的なことが含まれています。要するに、犯人はまさに生きて捕まって話をすることを目標にして、殺人を犯した。つまり、注目を集めようとしてやったという、倫理的に間違っているとしか言いようがない犯人の意図に、一部加担するような形になってしまうと思います。それでは、そういうことを研究したらマズイかという、一概にそうではなくて、やはりそこにそういう現象が起こってしまった以上は、倫理はともかくとして、研究することは可能であるという立場があると思います。さらに平野先生の指摘にあったように、その中に我々にとって薄気味悪いことに、大量殺人を犯した殺人者が、日本や韓国を、殺人をする時の根拠の一部に使っているとのことですが、この居心地の悪さは何か。我々、日本人として普通に生活しているということが、まさに犯人にそういうことを考えさせてしまうということに繋がっている。要するに、我々がまさに国際文化学的な現象に含まれているということが起こっていると思います。つまり、我々自身がその中に組み込まれた形で、研究するべき出来事というのが日々刻々と移ろっていくという状況での方法論が必要になるわけです。そこでまず、そういう事件を言及すべきか否か、そこにははっきりとした正解が無くて、言及するとしたら責任を持って言及すべきという倫理観というか、要するに研究する立場に、客観的ではない責任みたいなものを背負う必要があるのではないかとというのが、平野先生の話をお聴いた時の居心地の悪さの内容ではないかと思いました。

そのようなことは、別に集団殺人みたいな特殊な話に限らず、国際文化学が持っている学問の性質の中に、おそらく入っているのではないかと私は思います。少なくとも、人類学ではそういう方法論的な議論がしつこくされており、フィールドに住み込んで一年とか二年とか、長いと十年以上みたいなフィールドワークをやって、わかったとかわからないとかを議論し続けるわけです。そのようなことをやっていると、当然、研究の客観性が問題になってくるので、人類学の中でも客観的な研究など出来ない、という立場があります。私は人類学を専門にしており、さらに人類学の中でもかなり特殊な自然人類学という野生のサルを対象とした観察をやって、今言ったような観察者を含んだ方法論がキーになっているわけです。

龍谷大学国際文化学部が私が就任したのは八年ほど前になりますが、それ以来、国際文化学とは何だろう、と考えてきました。少し失礼な言い方になるかもしれませんが、「国際文化学」をやろうと、強い積極性を持って来たわけじゃなくて、もともと自然科学を専門にしている人間なので、「教養教育を担当することになるんだろう」と考えてきたわけです。そして、学部の中に入ってみたら「国際文化学とは何か」を、激しく議論している。そういうのを八年間ずっと見てきたのですが、「やはり、わからないものはわからない」というところに今もいます。ただ、八年ぐらいになると「それでもやることはある」ところで落ち着いています。

そのあたりの考えるべきポイントは、劉さんの発表が非常にシャープにまとめてくれていると思いました。さしあたり、我々は研究対象、つまり、国際文化学的な出来事には困っていない。研究しようと思えば本当に身近に、毎日のニュースを見ている「これもそうだ、あれもそうだ」と国際文化学的な対象があるわけです。だから、そこについては、国際文化学は豊かな将来性が保たれていると思います。逆に言えば、他のどんな学問分野も国際文化学的な研究が成立すると言えるわけです。つまり、研究の専門性にかかわらず、国際文化学的な視点から考察することはいくらでもできて、やりようによっては「そもそも国際文化など要らない」ともなりかねないくらい、研究対象が現実の世界に広がっている感じがあります。

その次の「研究に見られる国際文化学的な考察」も、三番目の「研究枠組み、アイデンティティ」と大きく繋がっていると思います。先ほど言ったように、結局、研究対象を見る時に自分の見方からは離れられない、あるいは自分の見方が、その中で研究をすることによって変わっていくことが起こると思いますが、特に、国際文化的な研究では研究対象との Interactive な性質が強いです。人類学もそうですが、そこで自分が変わっていくことを研究活動の中に織り込んで考えた方がよいと思います。つまり、研究を始めた時から終わりまで「私はもうこの見方で、この考え方でやります」と客観的でリジッドなスタイルよりは、自分が変化することを前提にして研究に臨むというやり方もあると思います。人類学はそうならざるをえないところでやっていますので、国際文化学も異文化からの影響を積極的に自分の身体を通して使って、研究していけばよいわけです。そう考えれば、方法論的な曖昧さがいつまでも悩みの対象にならずに済むのではないかと思います。その曖昧さこそが、まさに自分のアイデンティティが変わっていくところが、理解のきっかけになる。つまり、異文化からの影響を研究しているわけですが、研究していると同時に我々は影響を受けながらものを考えていけばよいのではないかと思います。研究におけるアイデンティティは変更される、あるいは再構成するってことを、自覚的に考えるべきことなのではないかと思います。これはたぶん、川原さん、あるいは櫻井君の発表でも悩ましいところとしてあげられていますが、そこをもっと積極的に評価して、研究の方法・枠組み、あるいは立場をつくっていく、表現していくことが可能なのではないかと思います。

もう一つ最後に「国際」というのは要らないのではないという話が出ていましたが、これは営業的には絶対必要というか、国際文化学研究科では、学部の名称が先にある研究科に引き継いでいるのでやはり「国際」という名前をつけずに、学部の営業が出来るかという厳しいところがあると思います。我々は、理念だけでやっていけるわけじゃない。「国際文化学」というと、お金の話はあまり関係なさそうな研究が多いですけど。そのようなことを含めて、我々自身だけで好き勝手に決めて、名前を付けられるわけではない。そのあたりの「国際」あるいは「文化」という名称をめぐる、今、学部が大変動期にある、その議論をこれから教員みなさんと繰り返し長いことやっていかなければいけないわけです。「国際文化」というものが名称として、どこまで続くのかはわかりませんが、おそらく、今日のみなさんの話を聞いた印象では、研究の方針とか対象に関しては豊かな可能性を秘めていると認識して、改めて元気をいただきました。

松居：どうもありがとうございました。まず鈴木先生のお話は非常に明晰で分かりやすい。その一方で「本当にそうなのか」とも感じました。要するに「自分も変わっていく」という曖昧さを含めて、それをも前面に出してしまって、それが方法論だと言ってしまえば良いということなのですが、どのように客観的な方法論を作るか、はっきりさせる必要があるのではないのでしょうか。櫻井君が最初に示してくれた、自分の履歴書みたいなものは面白いかもしれないです。プレゼンそのものが客観的ではありえないわけです。「自分という人間が、このような履歴の人間が語る言葉を以て、疑いながら聞いてください」という姿勢は一つの方法論かもしれません。しかし、それを方法論として前面に出せるか、というとなかなか難しいのではないか。その点については、もう少し試行錯誤する必要があると思います。では、続きまして清水先生、お願いします。

清水：ありがとうございます。私も二十数年前のある日、突然ニュースがあつて——22歳ぐらいの時だったのですが——「妹が生まれた」と。今、実は早稲田大学の大学院にいます。平野先生の授業を聴講しろ、聴講しろとずっと言っていたのですが、結局聴講したかどうかは分かりません。まさに、何が起きるか分からないという状況で、櫻井君の話を聞いて、つい二十年前を思い出したんです。平野先生と佐賀大学で一緒にさせていただきましたのは、何年のことでしたか。私もかなり熱くなって喋ったのを覚えています。あの時から、前回お会いしてまた話をさせていただいて、結局ずっと引っ張っているのは、カントかフーコーか、ということずっと



考えてきたと思うのです。今日、平野先生のお話を聞いて、上から目線で本当に申し訳ないのですが「少し何か近づいてきたか」という感じるところがありまして、正直、最後の、特に重層的なアイデンティティの話というのは非常に「平野先生からこのような話が出るのか」という驚きがありました。ただ、また少し喧嘩ふっかけるみたいで恐縮なのですが、前半は基本的に、主体というか、文化というか、ある意味「ある文化がある」といった時の画一性というものがある程度出ていたという気がします。それは、例えば人間と自然の対比であったり、愛国主義と国際主義という対比であったり。いろいろな形で、いずれにしろある意味、ピュアなアイデンティティというのが前提になっているのでは、と思いながらお話を聞いて、最後に重層的なアイデンティティのお話だったので、逆に「重層的なアイデンティティ」という概念が平野先生の、例えば人間と自然という対比、もしくは愛国主義と国際主義の対比の中でどういう役割を果たすのかということについて、非常に興味を持っております。

その後の長崎先生のお話で、またこれも非常に面白かったです。実は、平野先生と見事な対比になっていると思いながら、聞いておりました。平野先生がどちらかと言うと、演繹的な議論であるのに対して、長崎先生は帰納的な議論だなど。それは決まりきった対比ですが、普遍と特殊という例の対比が出てくる話なのだろうかと感じておりました。実はその対比で言えば、僕は平野先生側にいまして、いつも長崎先生に怒られてきたのです。その中で、長崎先生の話の中でインドを考えた時に、

愛国主義と国際主義と言った時の、もしくは国家と International もしくは Global、何でも良いのですが、実は国家もしくは Nation の方に何らかの良い点があるという議論がこの五・六年、ずっと私と長崎先生の会話の中であったと思います。それは平野先生とちょうど裏返しになっている、愛国主義と国際主義がちょうど裏返しになっていると思いながら聞いていたのです。そこで、はたと気づいたのが、実は裏返しになっているが同一の議論をしているのではないかと。それは何かというと「多文化主義というのは間違っていない」という前提。要するに「多文化主義の方が好ましい」という前提があるような気がします。そうなった時に、問題は「本当に多文化主義が正しいのか」という疑問が湧いてきたわけです。

その後に、見事に順番的に正しかったと思うのですが、木澤君の発表が「討議的民主主義」でしたか。討議的民主主義っていうのは、たぶん“Deliberative Democracy”ですね。実は討議的民主主義という訳語もあるのですが、「熟議」という言い方もします。熟議的民主主義という言い方をして、その裏側が闘技的民主主義。これは Deliberative Democracy ではなくて、Agonistic Democracy もしくは Agonistic Pluralism という言い方をする言葉になると思います。それは Deliberative Democracy というのが主体間の平等性が担保されている、要するに、そこにコミュニケーションがきれいに出来て、私が話していることがみなさんにそのままちゃんと伝わっていて、みなさんからのフィードバックも平等な立場でなされるというのが前提になっていると思います。それに対して Agonistic Democracy というのは、そうではなくて、もっともっと闘うタイプの、自分の主体が弱者や少数者、もしくは弱い立場にいる人間として、そこで権利の闘争のような形でぶつかっていくような Pluralism、多元主義・多文化主義が Agonistic Pluralism という言い方になると思います。

そうなった場合に、またここでフーコーとカントの話に繋がっていくのですが、どうしても私は Agonistic Pluralism 的な発想をしてしまうことから、ぜひ平野先生・長崎先生に「多文化主義の中」っていうのがどういう前提で考えていらっしゃるのかをお聞きしたいです。要するに、先ほど司会でありながら議論に積極的に参加されていました松居先生の話の中でありましたが、川原さんの話の中で文化間の権力の問題・力関係の問題というのはどうしても無視できないと思っています。ですので、多文化主義のイメージとしてその中にいるアクターなり、参加者なりの位置関係がどのようなものなのか。要するにホリゾンタルな位置関係なのですが、今度はバーティカルな形、縦の形で、言い換えれば、権力関係を入れ込んでいった時にどのような位置関係を前提とされているのか。それは例えば、平野先生の話では「国際」という枠の中で考えた時に、例えば文化であるとかいろいろな主体というのがあり得ると思いますが、それが水平な形になっているのか、それとももっともっと三次元的に考えていらっしゃるのか。恐らくこの部分は、先ほど申し上げた多元的なアイデンティティの問題とも関わってくる問題とっております。長崎先生に関しても同じで、多文化主義、インドの中の多文化主義というのが、普通に私たちが想像する多文化主義として平等な形、すなわち平等なコミュニケーションが担保されている多文化主義なのか、それとも実はもっともっと階層的に何かあって、平等なコミュニケーションもしくはフェアなコミュニケーションが担保できないような状態にあるのではないかと。もしあるとすれば、インドは Nation という概念が多文化主義と結

びつくと思っています。だから、Nation という概念の方が重要であるという議論には、もしそこに力関係があるのであれば、必ずしもその議論は通らないのではないかという気がします。

このことを考えてくると、無理やりまとめに入りますけれども、最終的に恐らく全員が「国際文化学を勉強していくこととは、一体何なのだろう」という疑問を抱いていて、一方で、今申し上げたように「平等なコミュニケーション」が前提とされているような多文化社会を実現する方法、どのようにその社会に向かっていくのかという方法。これは木澤君の話の中で出てきた話ですし、恐らく田代さんの話でもこの文脈で位置付けることが恐らく可能であると思います。これに対して「多文化社会」という概念自体についての批判的な考察。これはソケさんの議論もそうだったし、恐らく劉さんもそう考えていらっしやったのではないかという気がしますし、櫻井君の話は完全にこの辺が絡んでくると思います。それをさらに分けると、ソケさんの議論は、あるグループと他のグループ、もしくはある文化と他の文化との権力関係の問題の話になってくるでしょうし、劉さんとか櫻井君の話になると、恐らく「語る」という行為の力の問題まで見えてくるのではと思います。

そうなると、自分で話しながら思っていますが、この二つの関係というのが「二つあります」と言えるかという、実はこの二つというのは密に絡み合っていて、だからこそ見えにくい。国際文化学というのは、非常に分かりにくい。何故かと言うと、一方で客観的にこのように見えるという部分と、もう一方で「客観的に見える」と言っている自分がその中に入り込んでいるという問題があるから、もの凄く分かりにくくなってしまいうという問題があると考えられます。ただ、この二つの「両面」を勉強することによって、研究することによって、恐らく国際文化学というのが非常に豊かな「何か」を生み出せるのではないかという気がしています。

正直、国際文化学部にいると言いながら、私は国際関係という業界の中でやってきて、国際文化学研究科の中で実際に教えることも、実は国際関係しかやってきていなかったのです。しかし、今回初めて「国際文化学部にて良かった。国際文化学研究科にて良かった」という研究成果を見せていただきました。本当にクオリティーが上がってきたと感じて「いよいよ、これから国際文化学は飛躍する」と思いました。私からは以上です。

松居：すごく上手くまとめられてしまったのですが、さらにこれから議論しなくてははいけません。これまでの話を踏まえてさらに、ここからは平野先生と長崎先生に加わっていただきます。壇上に上がっていただいて、まずここまでの議論をもってご発言いただければと思います。

平野：できればですね、5分ではなくて5時間とか10時間とかいただいて、みなさんのご報告一つひと





つに1時間ぐらいはかけて、さらにいろいろかがって教えていただいて反論をしたいという気持ちです。それができないので、大事な部分をたくさん落とすことになると思います。予め、お詫びをしておきます。

そう言いながら、ちょっと時間を無駄にしそうなのですが、余計な前置きの一つしておきます。今、欧米でナショナル・ブランディングというのが行な

われているのだそうです。これは要するにそれぞれの国についてセールスポイントになるような形容詞を付ける。具体的には、それで国際的な観光客を呼ぶことができるだろうかという、そういう商標みたいな話です。日本はずっとナショナル・ブランディングに成功してきた。例えば“Cool Japan”というのがその一つですか、それによってナショナル・ブランディング戦略に成功して、順位をつける人がいると、いつも5位くらいなのだそうですが、それが今度の原発の事故でどこまで落ちたか分からないというような話があります。ところが、そのときに新しい日本のナショナル・ブランディングができました。それが「なでしこジャパン」です。これを日本の政府がもう一回使えば、国際的な観光客が呼べるのではないかというふうに言う人がいます。しかしこれは、国際文化論の観点から言うと大きな間違いだと思うのです。ナショナル・ブランディングを「国家ブランド」と訳すというのがそもそも間違いですし、国際文化論あるいは文化論一般の立場でもっとも戒められるステレオタイプの話ですから、間違いだと思います。しかし、先ほど鈴木先生も使ってくださいのように、プレイビクのような人がつまり、なでしこジャパンみたいな日本が良いと思っているのだと思います。確かに、我々もなでしこジャパンを見ると嬉しくなります。日本の、あるいは日本社会の——留学生もたくさんいらっしゃるので、限定詞付きですが——日本人・日本社会の良いところを全部集約して出してくれた、これは日本人にとってはブランドになっても良いかなと思わせるところがあります。しかし、それは我々が気がつかないうちに、これも鈴木先生がまさにおっしゃったように、オスロの鬱屈した一人の青年に大きなインパクトを与えているという意味で、二重性・三重性、重層性があるのです。なでしこジャパンの逆効果」というのがオスロのあの事件に現れているのではないかと、私は大変誇大妄想的に考えています。

いろいろ申し上げたいことがあるのですが…。私は、松居竜五先生からそんなに誤解されていたのかと思うのですが、私は絶対文化本質主義者ではありません。むしろ、日本というところにはなでしこジャパン的なものがあるなどというのは、やはり眉唾だと思って見なくてはいけないのです。もっと面白いのはそういう誤解と言いますか、ステレオタイプが国際社会の次元で、オスロのあの事件にどこか繋がっているかもしれない可能性があるということです。そちらのほうが面白いし、研究の価値はあるし、重要なのではないかと考えています。

忘れないうちに言いますと、国際文化学の「国際」はやはり是非とも必要です。商標戦略としてだけではなく、「国際」というのはたぶん「ダイナミズム」という意味なのだと思うのです。いろいろな文化、それも絶えず動的に変化する文化で、一人ひとりの人間が実は重層的に重なった複数の文化の中で生きていて、自分の複合的なアイデンティティというものを形成し、自覚しているのだと思うのです。そういう複合的・重層的な行動の中での文化と文化の、日々起こっているダイナミックな関係というのが、私は国際文化論の研究対象であると思います。そういう研究対象ゆえに国際文化論はものすごく意味があるというふうに思っております。それが私の主な反応です。

観察する時にはやはり主観的にならざるを得ないと思うのですが、私は原発の問題とオスロの問題は、これはすべての人の問題だというふうに思っています。多少、地域性というものはあるでしょう。もちろん、文化は小さい単位で言えば村の文化ぐらいからあるわけですから、そういう意味では特定の自然環境の中で人間が生きるために特定の文化が出来るということがあると思うのですが、その特定の文化を固定的に捉えるという文化本質主義は間違っていると思うのです。ですから、東北や関東の人が原発の問題を考えるとやはり少し違うところがある、これは否定できない。重層的に考えれば、あるレベルでは固有性が当然あると思うのですけれど、この問題はやはり全人類的な問題である。同様に、オスロのあの事件が表しているものも全人類的なものであるというふうに私は考えたいと思うのです。鈴木先生から、オスロの問題を、あまり言うとか担したことになる、研究者として主観的な責任を負うべきだというご指摘がありました。それはそうだと思うのですが、ある時代の精神異常者がその時代の本質をもっともよく捕まえているということが往々にしてありますね。私はブレイビクという人がそういう人の一人ではないかと思います。ヨーロッパという地域性の中で、異文化間の衝突の歪みが充満している状況を反映しながら、その状況がヨーロッパ特殊であるけれども、やはり現代世界全体に、すべての人にある現象だと思うのです。それにやや病的に、いえかなり病的に非常に尖鋭に反応した彼は、本質を捕まえていると言って良いのではないかと思います。これはわざわざ研究するまでもなく、今はもう我々が絶えず頭の中に入れて国際文化研究をするという状況になっているのではないかと思います。私が読んだのは『毎日新聞』の翻訳で、ブレイビクの1,500ページのをまだ読む機会がありませんので、しっかり読まなくてはいけないとは思いますが、今は新聞を通じてだけ受け取っています。「愛国主義」というのは『毎日新聞』の翻訳です。たぶんナショナリズムなのだと思います。我々が日々の生活をしていく文化の一つの地域としてのネーションはやはり相当重要です。そこに100%アイデンティファイしていくのが気楽だという、そういう側面があると思うのですけれど、それではいけないというのが今の我々にある認識だと思います。

あと数分いただきます。川原さんでしたね。この図は素晴らしい図ですね。長崎先生と私の文化の定義を相関的にこういうふうに位置付けてくださって、目が覚めるような位置付けだと思います。私はやはり文化をダイナミックに見ることが我々の務めだと思っているのですが、そのことと組み合わせ、文化をなるべく根本の所で本質的に捉えたいとずっと思っているのです。川原さんが位置付けられたような所に、確かに位置付けられると思います。その時「本質」と言ったのは、先ほ

どの文化本質主義とはまったく別の使い方をしているということは、申し上げるまでもないと思います。真ん中の「一般的に文化として捉えられているもの」というのは曲者だと思います。松居先生はこれを「本当の文化」と言われましたけれど、「本当の」って何ですか。逆に質問したい。長崎先生が「意味」という点で文化を捉える、私は「工夫」として捉える、その間に「本当の文化がある」と言われたのはまさに文化本質主義者ではないでしょうか。ということで、その点をうかがいたいと思います。川原さんのこの図には本当に感心しました。ただ、あとでもしお話できるとすれば、三点目のこの「規範」というのが少し分からないところがありますね。もう少し説明していただけると良いかと思います。

最後に、清水先生がここに出された通り、確かに国際文化学会で二度三度論争をしています。清水先生は、やはり文化間の権力関係を焦点になさいますね。それは私もよく分かっています。多文化主義の中身とは何なのだと言われたのですが、簡単に言ってしまうと、例えばアメリカ文化と日本文化の間の権力の優越関係というような、そういう問題の立て方はしないということです。そして、文化関係をダイナミックに見るということを国際文化学の使命と考えた上で、現実の文化間の関係は多文化主義的に捉えるということです。多文化主義的に捉えるべき複数の——と言っても平面的に並んでいるだけではなくて、上下にも並んでいるような——そういう無数の文化の間の関係の中から、やはり最終的には何か共通のものがみつかるはずですね。普遍的なものが生み出されていく。でも、それはまたすぐ個別化して文化間のダイナミクスの展開になるのだらうと思うのです。そういう共通性や普遍性を文化の絶えざるダイナミックな関係の彼岸の所に置いて、国際文化学をやっていくのが一つのあり方ではないかと思います。特殊が普遍になる、それからまた普遍が特殊になるというような、そういうダイナミックな関係もあるということです。それを我々研究者は、ある意味では参加している自分、参画している自分を意識しながらも、研究者としてはやはり観察するということではないかと私は思っています。櫻井さんが岩田慶治さんを随分使われましたが、岩田さんに捕まるとちょっと抜け出しにくいと思うのです。彼は要するにああいうことをずっと言い続けた人だと私は思っていますので、そこを抜け出すのは少し難しいのではないかと思います。しかし、それでも、やはり一つの文化研究の一般性を指摘していらっしゃる点は貴重だと思います。ああいう「ミイラ取りがミイラになってしまった方がいいよ」とでもいうような、文化人類学者の基本的な困難を論じるというところから少し抜け出して、研究者としては具体的な文化の変容のダイナミズムに見られる一般性というものを見つける。観察者としての我々は、普遍性と共通性を絶えず求めながら、変化していく文化を見つめて、そこに一般性を見出すということになると良いのではないかというのが私の基本的な立場です。長い時間すみませんでした。

松居：いえいえ、ありがとうございます。とても論戦状態になってきて面白いです。ご質問いただきました「本当の文化」ということですが、基本的には動いているものの、動き自体を記述する言葉はないというようなベルクソンのような考え方があります。トートロジックですが、文化は記述できない、記述できないものこそが文化であるというふうに、考えているところがあるかもしれません。それでは続きまして、長崎先生、よろしくお願いします。

長崎：私は、出来るだけ短く話したいのですが、まず、先ほどの「なでしこ」の話から入ります。日本女子サッカーの「なでしこ」チームは大好きですが、「なでしこ」というシンボルは、実は、私にとっては、本当は嫌なシンボルです。説明すると、実は、今日の話もコメントも関係しますが、私が気になっているのは文化を考えると、「時間」という問題を、どのようにして処理していくかということです。歴史をやっているとどうしてもその問題は深刻です。例えば、今、私は、今現在「参加者」として、みなさんと話しができるのです。私は、「なでしこ」という文化を参加した中で観察して、その内容を話します。でも、参加できない部分というのが人類の歴史としてあるわけです。この「時間のずれ」をどうやって伝えるか。私は自分の経験を話そうと思っても「そんな昔の話…」と、なるわけです。これは文献になると、そうでもなくなり、ある種の客観性を持って読もうという話になります。その辺が本当に難しくて、未解決です。

先ほどの「なでしこ」についていえば、こういうことです。私が10歳の時、第二次世界大戦における日本の敗戦の結果、やっと男女共学になりました。女と男が同じ内容のことを勉強しても良いという教育は、私が10歳になるまではなかったのです。ですから、女性にとってそれがいかに喜びであったか。

とはいえ、私たちはそれから何年か経っても、何故、女性なのに、男性と一緒に勉強したいのですか。もっと被服とか料理とか家庭科を真面目にやったらどう？と言われ続けて、ずっと育ってきたのです。そういうことを私が通っていた女学校のある先生に言われたのですが、その学校の校章のデザインが、当時、この大和撫子でした。その意味で、私はなでしこを見ると、数学や物理の勉強を事実上禁じられていた当時を思い、嫌悪感を感じます。女学校が悪かったというより、そういう時代だったわけなのです。こういう場合に、さきほどに戻りますけど、時間を共有しないことは、歴史を書くことでは埋められないほどの巨大な遮断であって、歴史研究者としては、どうしたら良いのだろうと悩んでいます。それが、まず第一点です。

第二に、国家の問題があります。アジアの諸国家は、日本、タイを除くと、1940年代後半から、成立しはじめます（インドは1947年独立）。アフリカ諸国の多くは、60年代から独立していきます。つまり、国家というものは、そのようにできてまた潰れていく可能性をもつもので、長期的に永続するとは限らない（日本は例外的ですが）。国家や国際関係というものを、確立して動かぬものとは、考えられない方がよいのではないか、と思っています。この点は、そこは平野先生と似ていると思います。

そういう意味で、国際的とか国家とかいうものをもっともっと流動的に考えた方が良いというのが二点目です。

それから三点目は、多文化主義についてです。あるいは多様性、Diversity についてです。Diversity は今すごく流行っていますが、もっと中身を研究する必要がありますね。一体、Diversity とはいつ頃からどんな形で出てきたのか、私にはまだ、よく分かりません。少なくとも、1930年代にガーンディーがインドの西の方の地方に関して、非常に小さい藩王国がたくさん存在していて、それが全体として独立国インドに参加しましょう、という話をした時に Diversity は Diversity のま

まで行きましょうと、ということが言われました。でも、世界中で、現在使われている「多様性」については、もっと研究した方がよいのではないか、と思っています。インドが独立する時に「Unity in diversity」という「多様性の中の統一」というのがいわば、国家のスローガンとなり、言語に関しても、ひとつの国語を作らない。20以上の言語がそれぞれの地域で使われ、そのまま、統一国家になっています。それをこのままで行きましょうというふうな形で Diversity が出てきているのではないかと、インドに関してはそう思っているのです。ですから、多様性であったり Diversity であったりがある種、良い言葉だという良い響きを持っているものだというのは、何かそれも歴史的につくられていて、これはどのように多様性とか多文化主義だとか出てきていて、どういう意味を持っているのか、これ自体が研究に値すると考えています。それが三点目で、以上です。どうもありがとうございました。

松居：今日の議論は、これを踏まえて、これから先のことを考えていく出発点になるのかなと思います。おそらく、時間がそろそろ終わりを迎えると思いますが、このあと懇親会もありますのでいったん、とりあえずここで打ち切らせていただきたいと思います。最後に権先生が「大トリは私が」という顔をされているので、権先生に最後に締めていただこうと思います。

権：今回のシンポジウムは、研究成果を競い合うことを目指して企画したものではありません。国際文化学という新しい分野において、研究という不慣れな仕事を始めたばかりの大学院生達の不安・戸惑い・悩み・疑問…を可視化し、平野先生・長崎先生という巨匠との対話を促したい、それがこのシンポジウムを企画した者の願いでした。願ひ通り、と言う言い過ぎかもしれませんが、確かに対話は成立しました。対話の成立が大学院生の成長によるものなのか、巨匠の上手さによるものかはあえて言わないでおこうと思います。

大学院生達は各々異なったテーマをもって研究を始めています。一見、国際文化学とは関係のないことをいじっているように思える場合もあります。しかし、シンポジウムの発言を聞いているうちに大学院生達がいかに国際文化学に必死でアプローチしようとしているかが伝わってきました。だからこそ不安・戸惑い・疑問の中で悩んでいることも分かるような気がしてきました。

まず、大学院生達が“文化”の理解に悩んでいることがはっきりと見てとれました。文化とは“生きる工夫”（平野），“意味のあみ”（長崎）と定義したところでその実体が見えないのではないのでしょうか。工夫は入口、つまり、文化の形ができる以前の営みであり、意味（の解釈）は出口、つまり、文化の形ができた以後の営みであって、その間の実体が把握できないという疑問の提起は非常におもしろかったです。既成の専門研究者の間でも文化は様々な次元、視点から定義されていてその実体を一目瞭然と把握することは確かに難しいです。Culture は英語の単語の中で最も多様な意味で使われている言葉の一つであると言われています。文化—Culture のような抽象性・象徴性の高い概念の定義は至難の作業であり、研究の道を歩んで行くと、生涯その難しさに悩まされるに違いありません。また概念の定義という抽象化の過程で知識の成長を経験し学問の喜びを覚えるでしょう。

文化の定義と関連して、“日本文化”のような過度な一般化、ステレオタイプ化による問題点も提起されました。日本という地域（空間）に存在する多様な文化を見落としている現状に対する不満、



懸念として提起されてこの問題は、討論の過程において司会者（松居）の上手さによって文化本質主義の問題にまで発展して議論されました。文化を一定サイズ以上の集団性や歴史性を有するものと見ると、物理的な地域、国家、国民を文化の単位として見てしまう可能性があります。このような、いわゆる文化本質主義の視点からは、一つの

文化本体に多様な宗教、民族、サブカルチャーが埋没してしまい、異文化に対して排他的になることも予想されます。国民国家の成立、拡大の過程において文化を国民的アイデンティティの確立やインテグレーションの手段としてのイデオロギーとして活用することによって“国民文化”という想像物が生まれたと見られます。フィールドを中心とした研究を進めていくと、国民文化の虚構性が見えて来るでしょうし、国際文化の事象も明確化して来るでしょう。国民文化研究あるいは文化本質主義の問題は文化の強弱、しいては優劣論議に発展して行く可能性があるだけに、この問題は国際文化の研究者の緊張を要求し続けると考えられます。

明確な表現ではありませんでしたが、文化現象の主体と客体の問題も提起されました。これまで客体としての文化を議論の対象にする傾向が強かったし、その結果、産物としての文化の強弱、優劣を認めざるを得ない場合もあったのではないかという疑問が出されました。文化を人間の営みとしてとらえ、その営みの主体（人間）の工夫やその過程に焦点を合わせて見ると文化の強弱も優劣もありえません。主体が編み出した意味体系として文化をとらえても文化の強弱、優劣を設定することは不可能です。

この問題は文化の主体的創造問題とつながります。文化の創造や変容を見る際、主体的要求や努力を重視するか所与の条件を重視するかという問題提起が行われたのです。確かに新しい文化が生まれる際や変容する際に所与としての歴史的、地理的条件を強調しすぎると主体的要求や努力は見えにくくなります。ただし、主体的創造活動と所与の条件は対立関係ではありません。主体の営みは諸々の所与条件からの選択活動でもあります。現場に密着した研究を重ねて行けば主体の創造活動が与えられた条件との構造的関係の中で行われていることが分かってくるでしょう。

国際文化事象の研究方法与関連した悩みも出されました。自文化の視点と自己の主観が重なって研究対象を客観的にとらえることが非常に難しいという発言がありました。文化は研究対象（客体）、その中には自己（主体）の営みも含まれているので当然客観的研究を貫きにくいというものです。この悩みは人文社会系の研究者が宿命的に抱えるものかもしれません。だから“価値自由”や“間主観性”の確保が提案されて来たのでしょうか。この問題は先に述べた主体と客体の関係や文化本質主義とも繋がっており、実践レベルにおいて明快な問題解決の方策はなかなか見つからないと思います。研究活動が続けて行く過程で、いろいろな方法論的工夫を重ねてみることで以上の知恵を持ち合

わせている者は限られているでしょう。

客観性の確保と関連して提起されたいま一つの問題は、体験と経験の問題です。個人的な問題は、体験を研究対象にすることが普遍的経験を扱う経験科学において許されるでしょうか。体験という特殊なものからいきなり普遍的一般化を導き出すことは不可能でしょう。まずは、個人的な体験を客体化すること、第三者の理解可能な形として表現することから始めなければならないと思います。体験の中には経験に見られない切実さが存在するはずです。それだけに体験を材料とした研究の結果はより確かな説得力と信頼性をもつかもかもしれません。

国際文化現象の比較研究と関連した難しさや戸惑いを訴える院生もありました。どの分野でも比較研究はややこしいと言われます。文化研究分野では一時、文化は要素によって構成されており、複数の文化から同一要素を抽出してそれを比較するという Cross-Cultural Study が流行ったことがあります。その後、文化の要素は立体的な構造をもっていて一つ一つの要素の抽出が難しく、比較の結果を一般化しにくいだけでなく、研究の成果を実践的に文化間の認識や理解の深化に活用できないという批判があがりました。こうした比較研究の難しさや限界を熟知した上で、新しい可能性を創造して行くことを願っています。

今度のシンポジウムでは院生達の素朴な疑問や悩み提起されましたが、素朴だからこそ根本的な問題提起だったとも言えます。また、今日出されたイシューは、文化の主体と客体の問題、所与と創造の問題、文化本質主義の問題、文化研究上の客観性の確保問題、研究対象の客体化問題などもっともっと吟味していかなければならない非常に貴重なものでした。問題提起をしてくれた彼女・彼達の成長を祈ります。そして、その成長が国際文化学発展の礎になると信じています。

